المكتبة الفلسفيّة

المَنطِقُ عِندَ الغَزالي

في أبعادهِ الأرسْطويّة وَخصُوصيّاتهِ الإسْلاميّة

دراسةٌ وتحليلٌ

تأليف
د. رَفيق العَجَم

دار المشرق
بيروت

المَنطِقُ عِندَ الغَـزَالي
في أبعَـادِهِ الأرسْطويَّة وَخصُوصيَّاتِهِ الإسْلاميَّة

دار المشرق ش م م - ص.ب. ٩٤٦، بيروت

ISBN 2-7214-8013-8

التوزيع: المكتبة الشرقية، ص.ب. ١٩٨٦
بيروت، لبنان

تصميم الغلاف: جان قرطباوي

المَنطِقُ عِندَ الغَزالي

في أبعادِهِ الأرسْطويَّة وَخصُوصيّاتِهِ الإسْلاميَّة

دراسَةٌ وتحليلٌ

تأليف

د. رَفيق العَجَم

المكتبة الفلسفيّة

دار المشرق

بيروت

الإهداء

إلى أستاذنا المفضال

الأب الدكتور فريد جبر

فهرس موضوعات الكتاب

الفصل الثالث:

الخاتمة والنتائج

التمهيد

إنّ المنطق آيات دالّات وشواهد قائمة على الأسس الفلسفيّة والفكريّة والعلميّة المحصّلة بالجهد العقلي، وهو موسوم بآثارها ومعالم تدبيرها وتجلّي تراكيبها وتواري خلفيّاتها. وهذه الأسس على اعترافها بالحاجة إلى المنطق وافتقارها إليه تتباين بتباين العصور والثقافات. فالمنطق والنشاط العقليّ صنوان لا يفترقان، ينمّان على البنية الذهنيّة والفكريّة. والأرجح أنّ المنطق يلبس لبوس المذهب الفلسفيّ، ويصنع في المعرفة صنيع الأعمدة والقوالب في البنيان، إذ تجد فيه برد اليقين وصواب التسليم وإصابة الهدف وانطلاقة المنهج. وإن لم يكن كذلك فهو رموز ودلائل مجرّدة تُنْبِىءُ عن العقليّة، لا يفتأ التحليل يكشف عن أبعادها وعمقها المعرفي، بعد ردّها إلى مسلّمات نسقها الصوريّ وتحليل هذه المسلّمات. وأبرز ما في الأمر، أنّ نتائج المنطق وسيلة لتأييد الفلسفات التي منها انطلق المنطق وعلى أبعادها اعتمد. فكيف يستقيم أن يكون المنطق مطلوباً لعمليّة التفكير الفلسفيّ، وفي الوقت نفسه، نتيجة مترتّبة على نوع التفكير؟ هنا تكمن صعوبة هذا العلم وفعاليته في التعبير عن نمط الفكر ووظيفته فيه معاً. ولم يكن غريباً أن ينبري كثيرون من مفكّري الإسلام إلى معارضة المنطق الأرسطويّ وتسفيهه. ولا سيّما أنّ المنطق الأرسطويّ صورة صادقة عن الفلسفة والعلم اليونانيين، صَدَرَ عن العقليّة اليونانيّة وحمل سماتها، وتميّز بميزتها، وخصوصاً في نظرتها إلى الوجود والمعرفة، بمجموعة الانبناآت والتصوّرات الفكريّة المتّسقة المستقلّة. مثلما تتّسم العقليّة الإسلاميّة بنمط تفكيرها أيضاً، وصورة لغتها وانبناآتها الفكريّة والإيمانيّة.

وقف الغزالي حيال هذه المشكلة وتجاه تحديات معرفيّة جمّة كادت أن تعصف بالنشاط الفكريّ الإسلاميّ وقفة المتسائل : فكيف يمكن استبعاد الثقافة الأجنبيّة المغايرة للذات؟ على أنها تُجِنُّ كثيراً من الفعاليّة وعناصر التأثير في وجوه النشاط العقليّة المستجدّة آنذاك؟! .. علماً بأنّ هذه الثقافة تسرّبت في العقليّة الإسلاميّة وامتزجت بالنتاجات الفكريّة. وأنّى للأصول والنصوص أن تحيا، في لحظة تاريخيّة ـ بعد خمسة قرون من الهجرة ـ تتطلّب المزيد من النشاط الفكريّ، تحت وطأة تطوّر الحياة والعلم وتغيّر المجتمع؟

إنّ عهد الغزالي (القرن الخامس الهجريّ / الحادي عشر الميلاديّ) والعصر الإسلاميّ في القرن الأوّل من الهجرة على قدرٍ من التباين. ولا تقتصر الصعوبات على هذا التباين، بل تتعدّاه، فتنصرف إلى كيفيّة تمثّل الثقافة الأجنبيّة اليونانيّة في العقليّة الإسلاميّة. هل كان الأمر افتتاناً وتوفيقيّة قسريّة؟ أم تبنّياً تاماً لآراء الآخرين؟ وهل يمكن أن يتمّ هذا كلّه من دون تطبّعه بالسمات الإسلاميّة الخاصّة تفكيراً ومعرفة؟ ولعلّ الغزالي الرافض للفلسفة اليونانيّة في «التهافت» وغيره، والمعدول بالشكّ عن باب اليقين، خير معبّر عن عملية ذلك التمثّل في منطقه الذي قدّمه لنا، وتركه حسياً وميزاناً. وقد كان منطق الغزالي مختلفاً عن منطق مشائيّة «الفارابي وابن سينا». فالأخيران استوعبا المنطق الأرسطويّ وإضافاته اليونانيّة، وتأثّرا بذلك كلّه ونقلاه. ثمّ عبّرا عنه باللغة العربيّة، فاكتسب نتاجهما بعض سماته، سالكاً بُعداً اسمياً في سياقه العامّ. بينما اختصّ الغزالي بتمثّل المنطق المشائي وتسخيره وتطبيعه بالمعاني الإسلاميّة. وبهذا فقد المنطق اليوناني على يديه كثيراً من المعاني، وبرز في حلّة إسلاميّة، فبدت الأبعاد المعرفيّة والبنى العقليّة للثقافتين أشدّ اختلافاً وتبايناً.

وما كان مسوّغاً في تلك الحقبة الوسيطة من عصر الإنسانيّة، بسمتها الميتافيزيقيّة والإيمانيّة، غدا غير مقبولٍ في عصرنا الراهن. إنّها مسألة جمود وتجميد وانغلاق على علوم العصر بمعانيه واكتشافاته. كيف يمكن أن نجعل اللحظة الماضية منطلقاً كينونياً وجودياً ابيستمولوجياً معرفيًا، أي منطلق الحلول للحاضر والمستقبل؟ فربّما اجتاز الغزالي المِعْبَر بتمثّلٍ رائع أسقط منه ما يخالف المعاني الإسلاميّة، مُحَوِّراً العناصر المنطقية الأخرى. إذا تبنّى الصُوَريّة والبُنية السلجستيّة، مطوّعاً الحدّ الأوسط في

إطار العلّة الأصوليّة بأبعادها الدينية. ثمّ إنّه طرح البعد المفهوميّ الماهويّ خلال تصوّره للعملية المنطقيّة، باستثناء فكرة الله التي تحلّ في الموجودات. فكان الأصل، وهو كلام الله، المعنى الوحيد الذي يطلق على الأفراد والحدود ويحلّ فيهم حلولاً منطقياً. بينما تمثّلت الأبعاد المنطقيّة الباقية في إطار الماصدق والمفردات المعيّنة المشخّصة، يجمعها جامع اللغة والتصوّر الاسميّ. والقول المجمل إنّ الغزالي ابتعد عن الكلّي والنوع العقليّ المجرّد بقدر كونهما مفاهيم يونانيّة.

لم يكن نتاج الإمام المنطقيّ عملاً توفيقياً متعارضاً في أساسه، وإنّما خرج أنموذجاً لكيفيّة تمثّل المنطق في البنية الإسلاميّة وتطبّعه بعناصرها. وكان المنطق لديه أصيلاً نابعاً من أبعاد الخصوصيّة الذاتيّة الفلسفيّة، وفي الوقت نفسه معياراً وأداة في نتائجه تجعل المعرفة الإسلاميّة منضبطة محدّدة من دون شطط في الاجتهاد والقياس. فهل نستطيع في الحقبة التي نحياها أن نعبر ما اجتازه الغزالي في العصر الوسيط؟ على أنّ القضيّة أخذت شقاً أعمق، فتباعد التراث عن العلم والمعرفة العصريّين تباعداً أفقياً وعمودياً معاً. وحسبنا أن نطّلع على مجال النظرة إلى الوجود لنكتشف الكثير من المعاني الجديدة في حقل الطبيعة والطبّ والمجتمع. ونتنقل إلى المجال المعرفي، فنلفي مجموعة من المناهج والنظرات المغايرة والمستجدّة واكبت العلم والكشف. ونلتفت إلى اللغة العربيّة، فنقع فيها على تلك الصيغ والبنى الشكليّة المبنويّة التي تطوّرت بتطوّر المعاني لدى العربيّ، فكانت دلالة على مدلولات العلم وعلى الحقل القرآنيّ بكلّ معانيه، وما رافقها من تفسير وبحث وجهد عقليّ وكلاميّ. كما كانت صورة لمعاناة وانفعالات العربيّ الجاهليّ تُجاه تجاربه في الميدان الطبيعيّ والصحراويّ قديماً. ثم توقّفت هذه اللغة في دلالاتها بينما نمت مفرداتها وتعدّدت صيغاً وأشكالاً، واتّخذ نموّها بعداً صورياً منتظماً في قواعد وضوابط. وبهذا شكّلت بنيتها نسقاً شكلياً مغلقاً ابتعد تدريجياً عن عالم المعاني المتحرّك، لنضوب الفكر والإبداع طيلة القرون العجاف من عصر الانحطاط. وفجأة تقف هذه اللغة حَيْرَى أمام المعاني المستجدّة في العلم الجديد، ومجالي التقنيّة، تحدّها أطر المعاني الإسلاميّة وتحتويها. كما تخضع لتشعّب المفردات، أفقياً، بكلّ ما فيها من أبعاد لاواعية ترمز إلى بنية العربيّ الذهنيّة والعقليّة، ونظرته إلى الوجود. ولاسيّما أنّ هذه البنية تمتدّ متداخلة مع بنية الحضارات السامية القديمة بثقافتها ونتاجاتها.

كلّ هذه الصعاب تقف عقبة حيال تمثّل العلم في إطار التراث والثقافة الغابرتين. وقد جهدت النزعات الفلسفيّة الحديثة في الفكر الإسلاميّ لحلّ المعضلة، وتشعّبت تيّاراتها. فمنها ما حاول اتّخاذ موقف القطع المعرفيّ مع التراث وتبنّي الثقافة والعلم الغربيّين، منطقاً ونتائج عمليّة. وارتدّ آخرون إلى التراث والتقيّد بحدوده ومعانيه، ولم يتجاوزوه، فركدوا في السلفيّة، ولم يتعدّ تفكيرهم الحاضر إطار الماضي. وسرى تيّار في العقدين الأخيرين يحاول وَسْمَ البنى الفوقيّة الإسلاميّة بميسم الماديّة، ويُضفي عليها جدليّة تاريخيّة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، فكان في ذلك يلبس التراث لبوساً توكيديًّا خارجاً عن معطياته، وغرضه تسويغ توجيه الحاضر نحو أغراض سياسيّة طارئة. ولم تكن هذه التشعّبات في توجيه الدراسة التراثيّة والنظر إلى مسألة المنطق والمعرفة إلّا لتزيد المسألة تعقيداً. ولم تستطع جميعها حلّ المسألة، ولاسيّما أنّها أبقت على تلك المعرفة المنفصمة لدى الفرد المسلم، إذ حوّلته نحو الانقطاع عن انبناآته الثقافيّة الخاصّة تارةً، وجعلته يغترب عن حاضره المعاصر طوراً آخر. إنّنا إذ نقف أمام هذا التصنيف الوصفيّ للمشكلة لا ندّعي حلاً لها أو اتّجاهاً جديداً في الدراسة ينطلق من منطق الغزالي، إنّما نحصر عملنا في وعي المسألة وفي عرض ما نهجناه واستنتجناه.

ومن ثمّ تتطلب عمليّة انفكاك الحاضر من قيود الماضي لبناء مشروعيّة المستقبل وعياً لكثير من عناصر مكوّنات الذهنيّة العربيّة والإسلاميّة. وتُنير هذا الوعي بعض أدوات التفكير المعاصر واكتشافاته إفصاحاً عن مكامن الذات الجماعيّة وتشريحها، وتخوّفاً من إسقاط المناهج عليها، كي لا تفقد الدراسة والبحث موضوعيّتهما، يلي هذه المرحلة حذف العناصر غير المتوافقة مع الحداثة، وإبقاء العناصر التي تتلاءم مع معطيات التحديث والنمو. ولا عجب أنْ نُسقط الكثير من المعاني الجامدة. وليس من الضروري أن يتمّ الإسقاط بالهدم، فيكفي إهمالها حتى تتلاشى وتحلّ مكانها المفاهيم الأخرى، بعيداً عن الاستكراه والإكراه. وربّما كان الأمر كذلك في عالم اللغة الذي يحتاج إلى عمليّتين مهمّتين متكاملتين: أحدهما مرهون بحلول معان جديدة وما يرافقها من نشاط عقليّ وإبداع ذاتيّ. والآخر قائم على دراسة بنية المبنى اللغويّة وتحديدها وتطوير اشتقاقاتها، بشكل مترابط جدليّ مع عمليّة إبداع الفكر وبزوغ المعاني الجديدة.

وأخلص إلى القول إنّنا أمام ثلاث مشاكل مهمّة : المعرفة الميتافيزيقيّة والدينيّة، والمعرفة الوجوديّة والمجتمعيّة، ومناهج المعرفة. واقتراحنا يصرّ على ثبات المعرفة الميتافيزيقيّة الدينيّة وديمومتها، متمثّلة بالإيمان المطلق والتسليم بالله الواحد، خالق الكون، وبرسله وأنبيائه. يُضاف إلى ذلك كلّ العبادات الروحيّة التي تقرّ بها نفس الفرد وترضي ضميره، بما يتلاءم ورغبته وعلاقته مع ربّه. أمّا مسألتا المنطق وتنظيم الوجود والمعرفة، فلا بدّ من تغيير النظرة إليهما وتطويرها تمشّياً مع كلّ المتغيّرات التي لا يمكن رفضها وإنكارها. ويكون ذلك باستلهام العناصر الفاعلة الموجبة في التراث، واستبعاد العناصر الجامدة تمهيداً لاندثارها. وكلّ ذلك متاح لمَنْ شاء أن يسهم في المستقبل في إبداع فكريّ متساوق مع عالميّة العصر.

بيروت ١٩٨٩ — رفيق العجم

مقدّمة في المنطق

أُفرِدَتْ هذه المقدّمة مدخلاً يُطّلع من خلاله على المسألة المنطقيّة. تلك التي تبلورت على يدّ أرسطو، وانتقلت من ثمّ إلى أيدي شرّاحه وبعض المدارس اليونانيّة الهيللينيّة، فأضافوا وعدّلوا فيها. ولم يلبث المنطق أن نقل إلى العربيّة فترجم بأقلام العرب والمسلمين، وانتقل من عالم إلى عالم حتى بلغ الغزالي عبر ابن سينا. وكان الغزالي قد أخذ عنه المسألة المنطقيّة وتأثّر بشروحه.

ومجمل القول إنّنا ابتغينا بالمقدّمة إطلالة معرفية ومدخلاً نُمَهِّدُ به لأبحاث الغزالي:

١. هيّأ الجدل (الديالكتيك)[1] عند مفكريّ اليونان الأوائل بمَنْ فيهم السوفسطائيّة لظهور المنطق فنًّا أو علماً[2]. وكان أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٨ ق. م) قد خطا خطوات مهمّة في تعميق الأسس المنهجيّة العقليّة، وتحديداً في جدله الصاعد والهابط وفي القسمة الثنائيّة والتقابل بين الوحدة والكثرة[3]. ورأى أيضاً، في أواخر أيّامه، أنّ هناك قوانين تنظّم مجالات الاستدلال[4]، فهّدت هذه الأبحاث إلى صنيع

١. ديالكتيك: كلمة يونانية تعني بالعربيّة الجدل. ولفضم مفهومها يمكن مراجعة ص ١٧ من:

Blanché, R, La logique et son histoire,d'Aristote à Russel, Paris, Lib. Colin, 1970.

ثمّ اتّخذت هذه الكلمة دلالتها الفلسفيّة بمعنى المناقشة من الحجّة، وطرح المواضيع المضادّة للخصم والدّفاع عنها طريقة استيعاب حججه، بحيث تُحدّد المعاني وصولاً للمعنى الجديد، ص ١٨، من المرجع نفسه.

٢. *Ibid.*, p. 19.

٣. *Ibid.*, p. 22.

٤. *Ibid.*, p. 21.

أرسطو، تلميذ أفلاطون، فيما بعد. وقد أسَّسَ أرسطو علم المنطق على قواعد محدودة وأبحاث واضحة منفصلة عن أبحاث الوجود والمعرفة. ميّز فيها بين التعليل المنطقيّ والتعليل التحليليّ، لكنّه لم يستعمل كلمة منطق (لوجيكا) (Logique) (Logic) ληγίχον للدلالة على أبحاثه المنطقيّة التي جُمعت وعُرفت فيما بعد بالأورغانون. وتذكر دائرة المعارف[٥] أن الأورغانون بمعنى علم المنطق درج استخدامه، كما يرجّح الباحثون، منذ بداية القرن الأوّل قبل الميلاد. يوم جمع أندرو نيكوس الروديسي ما انتهى إليه من آثار أرسطو. ثم تذكّر أنّ الترادف بين الأورغانون وعلم المنطق كان قد أصبح تقليداً معروفاً في أيّام الاسكندر الأفرودسي الذي يصرّح في شرحه لكتاب الجدل برأيه في المسلك المنطقيّ، وأنّه من الفلسفة بمنزلة الآلة.

ويذكر الأستاذ يوسف كرم ما يقرب من هذا، فيقول إن الأبحاث المنطقيّة جاءت:

«في عصر شيشرون بمعنى الجدل، إلى أن استعمله ـ أي علم المنطق ـ الاسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق»[٦]. ويورد أيضاً، أن أرسطو ذكر العلم التحليليّ ليدلّل على الطريقة التي تحلّل العلم إلى مبادئه وأصوله.

وقد جاء في معجم (لالاند) أنه: «لا يُعلم بالتحديد مَنْ استعمل لفظ المنطق وفي أيّة حقبة. وقد افترض (برنتل) (Prantl) بكتابه تاريخ المنطق في الغرب (ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦)، تبعاً لإشارة بوسيوس، أنّ الكلمة ربّما وُجدت على أيدي نقّاد أرسطو، وضعوها ليقابلوا بين أورغانون هذا الأخير وديالكتيك الرواقيين...

... وفي كلّ الأحوال استُخدمت الكلمة على يد شيشرون... ويدلّ استخدامها عند الاسكندر الأفروديسي وجالينوس على كونها شاعت في عصرهم»[٧]. نكتفي بهذه

٥. أنظر جبر (فريد): «الأورغانون»، دائرة المعارف، بإدارة د. فؤاد افرام البستاني، مجلد ١٠، بيروت، ١٩٧١، ص ١١٩.

٦. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيّة. القاهرة، لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٦، ص ١١٩.

٧. Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 10 éd., Paris. P.U.F. 1968, p. 572.

الآراء لنقول : إنّ أبحاث أرسطو المنطقيّة عُرفت وجُمعت على يد شرّاحه ، وسمّيت الأورغانون . ثم عُبّر عنها على يد الشرّاح الآخرين بلفظة المنطق المرادفة للأورغانون .

تضم أبحاث أرسطو المنطقيّة الكتب التالية :

قاطيغورياس	: المقولات :	Les Catégories
باري أرمينياس	: العبارة	De l'interprétation
أنا لوطيقا الأولى	: تحليل القياس أو التحليليّ الأوّل :	Les premiers analytiques
أنا لوطيقا الثاني	: أبو دقتيقا ، أو البرهان ، التحليل الثاني	Les seconds analytiques
طوبيقا	: المسائل[٨] :	Topiques
سوفسطيقا	: الأغاليط ، الجدل السوفسطائي :	Des réfutations sophistiques

شكّلت هذه المجموعة ما سُمّي بالأورغانون . أضيف عليها في ما بعد كتابا : ريطوريقا (الخطابة) ، وأبو طيقا (الشعر) .

وقد وضع أرسطو في شبابه كتاب المقولات وكتاب الجدل ، ثم المقالة في الردّ على السوفسطائيّين . وكان آنذاك يتلمذ لأفلاطون[٩] ، فمن الطبيعيّ أن يتأثّر به . وإنّا لنجد في كتاب المقولات أبحاثاً تتعدّى المسألة المنطقيّة . تبع هذه الفترة مرحلة الرجولة وفيها تنقّل أرسطو بين مقدونية وآسية الصغرى ، حيث وضع خلال هذه الحقبة كتاب العبارة ، فالمقالة الثانية من التحليليّ الثاني[١٠] . ويشكّل كتاب العبارة بداية الدّخول في المسألة المنطقيّة ، بجعلها عملاً خاصاً مجرّداً . يتجلى ذلك بوضع أسس تركيب القضيّة ونوعي حمل الحدود فيها . وقد اكتمل العمل المنطقيّ عند أرسطو في مرحلة الكهولة ، بعد استقراره في أثينا . إذ ألّف التحليليّ الأوّل والمقالة الأولى من التحليليّ الثاني[١١] .

٨. وردت هذه الكلمة بمعنى طوبيقا ، ص ٤٢٣ ، من البستاني ، دائرة المعارف ، مجلد ٩ .
٩. أنظر جبر ، فريد : «الأورغانون» ، دائرة المعارف ، مجلد ١٠ ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ .
١٠. المرجع نفسه ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ .
١١. المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .

لم يربط أرسطو بين كتبه المنطقيّة ، ولم يشر فيها إلى زمن تأليفها وتسلسله. وإذا أمعنّا النظر فيها ألفينا كتب المقولات والعبارة والتحليليّ الأوّل تبحث في مبادىء التصوّر والاستدلال ، وفي كيفيّة اعتماد النسق القياسي[١٢]. ويمكن القول إنّ طابع هذه الكتب العامّ ، صوريّ وشكليّ. بينما تبحث مقالتا التحليليّ الثاني والمسائل في طرق البرهان. وتبحث مقالة الجدل السوفسطائيّ في صحّة النتائج ، إذ تتناول اليقين ومادّة البرهان. والجانب الصوريّ من منطق أرسطو يجتمع في ثلاثة أبحاث رئيسة : الحدّ والقضيّة والقياس السلجستي[١٣]. ولقد ألحق أرسطو في مبحث الحدّ مجموعة من الحدود العليا ، سمّاها المقولات العشر. وهي تتناول اعتبارات وجوديّة ماورائيّة ، أكثر من تناولها الاعتبارات المنطقيّة. ويمكن أن توصف بأنّها تتمّة لتصوّرات عالم المثل الأفلاطونيّ. وربّما كانت محاولة لتقريب بعض المثل من الواقع وجعلها تدخل في البناء المنهجيّ وفي أسس التصوّر ، وسنعالج كلاً من الحدّ والقضية والقياس بشيء من الإيجاز ، بحسب ما وردت في كتب أرسطو.

الحدّ :

إعتنى أرسطو بالحدّ ، ودرسه استناداً إلى اللفظ والمعنى. وأشار في بداية كتاب المقولات إلى أنواع الأسماء ، والتي تلاها بعرض موجز لأنواع مضامين الحدود ، فميّز بينها وجعلها تتصنّف أنواعاً وأجناساً تتدرج بعضها ضمن بعض.

ثمّ درس الحدّ في كونه ينقسم إلى قسمين : ذاتيّ وعرضيّ. وقد فصّل في هذه المضامين والتقسيمات خلال كتاب العبارة ، الذي يعتبر المتمّم الأساسي لنظريّة التصوّر المنطقيّة بالإضافة إلى كتاب المقولات.

يتناول أرسطو في بداية المقولات دلالة الأسماء على المعاني ، فيذكر ثلاثة أنواع منها :

١ . الأسماء المتّفقة Homonymes : الأسماء المتفقة هي الأشياء التي اسمها وحده مشترك ويدل بتصوّره على معانٍ مختلفة ، أي حدود مختلفة. فلفظة إنسان تدل

١٢ . Blanché, La logique et son histoire, p. 27.

١٣ . نذكر كلمة السلجستيّ تعبيراً عن Syllogisme ولنميّزه عن معنى قاس يقيس ، أي استدلّ على الفرع بالأصل.

عند أرسطو مثلاً، على الإنسان الحقيقي - الناطق - وعلى الإنسان المصوَّر[١٤]، ونسوق مثالاً على ذلك من اللغة العربيّة للتوضيح: لفظة (العين)، التي تعني الباصرة، أي أداة الإبصار، وينبوع الماء، والجاسوس[١٥]. وهكذا نرى أن أرسطو قصد بها التمهيد لتمييز الحدود ماهويًّا. فوضع بذلك أسس اندراج الحدود بعضها فوق بعض أو ضمن بعض من حيث الماهيّة وليس الشكل (اللغة)، ومن حيث كونها تنحلّ بمفهوميّة معيّنة (الناطقيّة) المفهومة بالجوهر.

٢. الأسماء المتواطئة Synonymes : يقصد بها الأشياء التي لها اسم واحد بعينه، ويدلّ على حدّ له معنى واحد بجوهره، من حيث التصور والفهم، ومن حيث انضواؤها تحت جنس أو نوع. فكلمة حيوان مقول على الإنسان والبقرة. وبالرغم من اختلاف الإنسان والبقرة يظلّ إطلاق الحيوان صادقاً عليهما كليهما بمعنى واحد[١٦]. وهكذا نجد أرسطو يدخل في مسألة تصنيف المعاني والحدود من خلال تفصيله أنواع الأسماء الملتصقة بالتصوّرات الذهنيّة المفهومة بالعقل.

٣. الأسماء المشتقّة Paronymes : وتختلف هذه الأسماء فيما بينها بالإعراب والتصريف، مثالها، نحوي من نحو، وشجاع من الشجاعة[١٧]. ويذكر أرسطو في هذه الفقرة أيضاً نوعين من الأقوال: أقوالاً مؤلّفة (الثور يغلب)، وأقوالاً غير مؤلّفة (الإنسان، الثور، يغلب)[١٨]. فيمهّد بهذا التمييز بين الأقوال، لتركيب الجملة، أي لتركيب القضيّة المنطقيّة التي ستتبلور خلال كتاب العبارة.

وينتقل بعدها إلى عرض نوعين من الحدود، هما: الحدّ الذاتيّ والحدّ العرضيّ. فيدخل خلال ذلك في مسألتي الكليّات وتصنيف الموجودات إلى أنواع وأجناس. ثم يكرّر نظرته هذه خلال مقولة الجوهر معقّباً عليها في مقولة الأضداد أيضا. ويعتبر

١٤. Aristote, Organon I, Catégories, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. philos., 1946, p. 1.

١٥. والأرجح أن نطلق على هذه الحال وضعيّة الأسماء المشتركة التي عرفتها اللغة العربيّة وتحدّث عنها مناطقتها.

١٦. *Ibid.*, p. 2.

١٧. *Ibid.*, p. 2.

١٨. *Ibid.*, p. 3.

موقفه من الكليّات وتصنيف الموجودات حجر الزاوية في بناء نظريّة التصوّر الأرسطويّة وملخّصها مؤدّاه، إنّ الموجودات أربعة أنواع:

١. موجودات تُقال على موضوع وليست في موضوع[١٩]. وقصد أرسطو بذلك الكلّي الذهنيّ المجرّد، الذي لا يتشخّص في الواقع. مثلاً، يحمل الإنسان على زيد. ويتحقّق لفظ الإنسان في الذهن دون تحقّقه موضوعاً محسوساً.

٢. موجودات في موضوع ولا تُقال على موضوع[٢٠]. وأراد أرسطو بذلك الكلّي العرضيّ، الذي يحلّ في الموضوع دون أن يشكّل ماهيّته أو جنسه الذي يشمله. مثلاً زيد أبيض، فالبياض يحلّ في زيد، دون أن يكون المجرّد الأعمّ الذي يشمل زيداً وغيره من الأفراد، كما هو شأن الإنسان في المثال الأوّل، وبهذا يتّضح الفرق جليّاً بين الكلّي الذاتيّ في المثال الأوّل والكلّي العرضيّ في المثال الثاني.

٣. موجودات في موضوع وتقال على موضوع[٢١]. وعنى أرسطو بذلك، الحدود الكليّة التي تشكّل ماهيّة وجنساً للموضوع، وتتحقّق في الواقع أيضاً. فتشكّل مفهوماً يحلّ في الموضوع ويجعله أحد أجزائه (العلم والكتابة).

٤. موجودات لا تقال على موضوع وليست في موضوع[٢٢]. وهي الجواهر المفردة المشخّصة، مثل زيد من الناس. إذ لا يشمل زيد أفراداً ضمنه، ولا يشكّل ماهيّة ذاتيّة أو عرضيّة تحلّ في الموضوع. فهو لا يتجزّأ، بل جوهر أوّل[٢٣]. ولم يكن هذا الجوهر ذاتياً كلياً، فهو لا يحتوي أفراداً ضمنه أو تحته. كما لم يكن حداً عرضياً يحلّ في الموضوع مثل حلول البياض في المثال الثاني. إنّما الجوهر الأوّل موجود قائم ليس بكلّي أو عرضيّ، ولن يكون محمولاً، بل موضوعاً في القضيّة المنطقيّة. نظر أرسطو إليه من بُعدَي المفهوم والماصدق. ولم يتصوّره صفةً محمولة، تُطلق، أو تُقال، فتحلُّ في الموضوع. مثلما لم يتصوّره حملاً يُقال على عدّة أفراد فيشملها. وعندما نقول الحلول نقصد المفهوم، ونقصد بالشمول الماصدق.

١٩. *Ibid.*, p. 3.
٢٠. *Ibid.*, p. 3.
٢١. *Ibid.*, p. 3.
٢٢. *Ibid.*, p. 4.
٢٣. *Ibid.*, p. 7.

نختزل عرض أرسطو السابق لأنواع الموجودات فنقول، إنه ميّز بين الكلّي الماهويّ والكلّي العرضيّ. وطغى على تمييزه البعد المنطقيّ، المعبّر عن انطلاقته المفهوميّة، مع ما داخلها من تصنيفيّة ماصدقيّة. ولا سيّما إنه كرّر تعبير، يوجد في موضوع، أيْ يحلّ في الموضوع. وهذا الحلول يصوّر تفكير أرسطو الذي يرى المقول الكلّيّ مثالاً يحلّ في الموضوع، بحيث يستغرق الموضوع جزئياً أو كلّياً بهذا المفهوم أو المحمول المُقال. ويوحي قولا أرسطو (ما يقال على...) (وما يوجد في) بتصوّره المفهوميّ الماهويّ الذي ينظر إلى الموجودات من خلال استغراقها بالكلّي أو حلول الكلّي فيها. ومن دون أن يعني ذلك عدم وجود البعد الماصدقي، الذي يظهر في تفسيراته. إذ يقول مثلاً: إنّ الإنسان يحمل على الموضوع ويشكّل كلّياً له، جاعلاً إيّاه أحد أفراده [٢٤]. ـ زيد إنسان ـ. وهذا بعد الشمول والعلاقة الماصدقيّة. وللبعد الماصدقي عند أرسطو دلالة صنّف على ضوئها الموجودات، ورتّبها أجناساً وأنواعاً تتدرج بعضها فوق بعض أو ضمن بعض. ويرتبط الجنس أو النوع منها بصفة ذاتيّة وعرضيّة. وقد رتّبت الأجناس مراتب عليا ودنيا، فالإنسان محمول على زيد، لكنّ الحيوان، وهو أعلى من الإنسان محمول عليه[٢٥]. ويرى أرسطو أنّ فصول الحيوان نفسها فصول الإنسان، لما بينهما من علاقة اندراج، ولما يمثّله الفصل من صفات ذاتيّة للأعلى ومن ثمّ للأدنى. مثاله، المشاء وذو الرجلين، فصلان يخصّان الحيوان وهما نفسها يصحّان في الإنسان.

ـ إنطلق فورفوريوس فيما بعد، من هذا الترتيب والتقسيم لمراتب الموجودات وتصنيفها إلى أجناس وأنواع، فوضع الكلّيات الخمس استناداً إلى هذه الشروح الأساسيّة.

ولقد جعل أرسطو المحمولات نوعين: ذاتيّة وعرضيّة. فذكر مثلاً في استعراضه مقولة الجوهر، إن الجوهر الأوّل المفرد المشخّص يقبل نوعين من الحمل[٢٦]: محمولات ذاتيّة تخصّ الموضوع المشخّص، لأنّها من جنسه، ومحمولات عرضيّة تكون فيه

٢٤. *Ibid.*, p. 5, pp. 9 - 10.
٢٥. *Ibid.*, pp. 4 - 5.
٢٦. *Ibid.*, p. 9.

كاللونيّة. ويتّضح لنا، استنتاجاً، كيفيّة تصوّر أرسطو للحمل وجمعه للبعدين المنطقيّين: المفهوم والماصدق. حيث يأخذ الموضوع الجوهر الفرد بالاستغراق، كون المحمول كامناً فيه حلولاً، وبكونه مأخوذاً بالاستغراق في مفهوميّة المحمول. وينظر إلى الموضوع ٢٦ اشتمالاً، كونه أحد أفراد المحمول. ويمكن اعتبار الجوهر الأوّل، نوع الأنواع، عند فورفوريوس[٢٧]، لأنّه أدنى الموجودات لا يقبل تحته أفراداً استناداً للبعد الماصدقيّ الشموليّ. وتمتاز المحمولات إذاً بمشاركتها للموضوع إمّا بالمفهوميّة أو بالشمول. بينما لا يأتي الجوهر الأوّل محمولاً[٢٨] للأسباب التي ذكرناها. وتناول أرسطو الجواهر الثواني إلى جانب الأولى، فرأى أنّها تشكّل أنواع الأولى وأجناسها. واستند في نظرته إلى ماهيّة الموجودات، وكان قد اعتمد خلال استعراض علاقة التواطوء بين الألفاظ على اللفظ اللغويّ لهذه الموجودات. وبهذا يتوحّد التصوّر الأرسطويّ للحدّ وتكتمل بنيته. إذ يصنّف أرسطو الموجودات مضموناً وشكلاً بالفهم نفسه، موحّداً التحليل والهدف. ويمكن القول إنّه لم يستطع عزل المعنى عن الاسم. وكان الحمل عنده نوعين: أوّلهما حمل بالمعنى والاسم؛ ثانيهما حمل بالاسم فقط.

والحمل الاسميّ، هو المحمول الذي لا يشكّل جنساً للموضوع أو صفة ذاتيّة له بل عرضيّة بينما الحمل الاسميّ في اللغة العربيّة مختلف كما سنذكر فيما بعد. وللحدّ عند أرسطو خاصتان: سمّى الأولى الخاصيّة الذاتيّة لأنّها تخصّ كل جوهر، فزيد هو زيد.

والثانية عدم التناقض في تصوّر الموجودات، إذ لا يُقال الشيء موجود وغير موجود في آن معاً[٢٩]. وتَصَوّر المعاني عبر الأسماء المفردة والمركبة. فتكلّم على الاسم المفرد مؤكداً أنّ لا معنى لأجزائه. ففي اسم سليمان مثلاً، لا معنى لـ (سلي) أو لـ (مان)[٣٠] كلّ قسم على حدة. وهذا النوع من الأسماء سُمِّيَ بالبسيط الذي لا

٢٧. أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة، المصريّة، ١٩٥٧، ج ٣، ص ١٠٣٠ ـ ١٠٣٤.

٢٨. Aristote, *Op. cit.*, pp. 11 - 12.

٢٩. المرجع نفسه، ص ٦٧. ولم نتوسّع في هذا لتعلّقه بمسائل فلسفيّة أفلاطونيّة.

٣٠. أورد الكاتب المثال، لأنّ أرسطو أورد اسماً باليونانية.

يتجزّأ. أمّا الأسماء المركّبة فساعد جزؤها في فهم الكل، من دون أن يعطي المعنى بانفراده. وما يقال على الاسم يقال على الفعل، لكن الفعل يُصرّف فيأتي بالماضي أو الحاضر. وقد مهّدت هذه الشروح لتركيب القضيّة وفصّلت في أشكال الألفاظ تحديداً. كما عرض أرسطو سلب الاسم والفعل، وسمّى ذلك كلاماً غير محصّل (لا إنسان) (لا صح)[٣١]. وتَعَرَّضَ للعلاقة بين التصوّرات، ناحية المتقدّم وما يُقال له معاً. وتأتي أهميّة العلاقة من كونها تضع البذور الأولى في نظريّة العلاقات الصوريّة المنطقيّة. فتعدّدت أمثلته عليها قائلاً: إنّ الواحد قبل الاثنين منطقياً ورياضياً، ولا يمكن أن ننتقل للثاني من دون الأوّل[٣٢]. وبهذا لا يكون استنتاج واستدلال في المنطق قبل المقدّمات. كما لا يجوز أن تتقدّم الحروف والمقدّمات على العرض في الكتابة. وهذه العلاقة نفسها هي العلاقة بين الأنواع والأجناس. تكون الأنواع معاً، وتكون علاقة الجنس بالنوع على منوال علاقة الأوّل بالتالي لأنّه متقدّم عليه[٣٣]. نستنتج من ذلك توافق نظرة أرسطو المنطقيّة مع نظريّاته الطبيعيّة والفلسفيّة، تلك التي تستند إلى وجود محدث لكل حدث طبيعيّ. وبهذا تترتّب الموجودات تسلسلاً فيكون الواحد منها علّة لغيره ومعلولاً للذي قبله. ويكون الجنس علّة للنوع على المستوى المنطقيّ. يظهر كلّ ذلك في أمثلة أرسطو، إذ الطائر والمشّاء والسابح أنواع تخضع لجنس واحد هو الحيّ. فالحيّ يشملها منطقياً، ويُشكّل علّتها طبيعياً كونه صنفاً لها. وإذا أخذنا الحيّ بمنظار مفهوميّ وجدناه محمولاً يحمل على الطائر والمشّاء والسابح جاعلاً كلاً منها مأخوذاً بالاستغراق فيه. مما يؤدّي إلى إطلاق الحيّ وحمله على كلّ منها. وإذا عمّقنا الرؤية وجدنا هذه المحمولات بمعنى المثل التي تحلّ في العالم الواقعيّ أفلاطونياً، فهي علّة الأشياء ومصدرها. وقد كان لتزاوج الفهم بين المنطق والنظرة الفلسفيّة أثره الكبير على اختلاط أبحاث الحدود العليا بالمسائل الطبيعيّة والماورائيّة في مقولات أرسطو. والتي لن نتعرّض لها بالشرح، إذ نكتفي بذكرها مع توضيح المهمّ منها منطقياً في الحاشية، ثم ننتقل إلى بحث القضيّة.

٣١. Aristote, Organon II, de l'interprétation, pp. 79 - 84.

٣٢. *Ibid.*, pp. 69 - 71.

٣٣. *Ibid.*, p. 72.

والمقولات هي : الجوهر، والكمّ[٣٤]، والإضافة[٣٥]، والكيف أو الكيفيّة[٣٦]، والفعل، والانفعال، والوضع، والمكان، والزمان، والملك أو له[٣٧].

القضيّة :

تقابل القضيّة المنطقيّة الجملة في اللغة. وكان معظم بحث أرسطو في كتاب العبارة دائراً ضمن القضيّة المنطقيّة، التي اعتبرها عنصراً أساسيًّا في الاستدلال، فعبرها يمكن الانتقال إلى الحكم والاستنتاج. وبهذا يُشكّل الحدّ العنصر الأوّل في السياق المنطقيّ، وتليه القضيّة مكمّلة العنصر الآخر، بحيث تكتمل أسس الاستدلال السلجستي.

تتكوّن القضيّة المنطقيّة من موضوع ومحمول، يُعتبر كلّ منهما حدًّا منطقياً. ويرى أرسطو ضرورة استعراض عناصر القضيّة، فيعرّف الاسم والكلمة. ثمّ ينطلق في دراستها منذ خروجها النفسيّ من الفكر البشريّ. ويعتبر أنّ كلّ كلمة لها معنى نفسيّ وكلّ كتابة ترمز لهذه الكلمة، مع ضرورة التمييز بين اختلاف الأسماء والكتابة عند

٣٤. تشكّل على الأرجح آراء أرسطو في الكم العناصر الأساسيّة لبناء النسق الرياضيّ وتصوّر أسسه هندسياً وجبرياً فيما بعد.

٣٥. ربّما وضع أرسطو في الإضافة البذور الأولى لمجموعة النظريّات المنطقيّة والرياضيّة والفلسفيّة الحديثة. ولقد تكلّم على نوع من العلاقة الصوريّة، أصبحت فيما بعد العلاقة الرياضيّة على يدّ المحدثين. يراجع (البدوي: المنطق الصوريّ والرياضيّ، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٦٣، ص ٢٥٠ – ٢٦٢). و (رسل، برتراند: أصول الرياضيّات، ترجمة مرسي وأحمد والأهواني، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، جـ١، ص ١٦٥ – ١٧٥، جـ٣، ص ٣٢ – ٤٢، جـ٤ ص ١٤٨) وكانت الإضافة أيضاً، البداية الأولى للنظريّة النسبيّة حديثاً. أنظر
(Lalande,,Vocabulaire de la phil., pp. 914 - 915)
وشكّلت الالتفاتة الأولى التي اكتملت في النظرة العليّة الصورية حديثا. إذ يرى ديفيد هيوم ١٧١١ –١٧٧٦م. أنّها مجموعة تعاقبات متكرّرة مرتبطة بعلاقة تداعي فيما بينها. (الفندي، محمد ثابت: الفلسفة الحديثة، بيروت، كريدية، ١٩٧١، ص ٣٥).

٣٦. أضاف أرسطو على هذه المقولة مجموعة من الآراء النفسيّة التي تتعلّق بكيفيّة حدوث الإحساس ودوره في المعرفة مميّزاً بين الإحساس والانفعال. واتّضح رأيه في كتاب النفس.
Aristote, De l'âme, Paris. Lib. Philos., Vrin. 1934.

٣٧. إستخدم هذا التعبير ابن رشد. وكان قد شرح كتاب المقولات وعلّق عليه
Averroès, Talkhiç Kitab Al-Maqoulât, publié par M. Bouyges Imp. Catholique, 1932, pp. 90 - 121.

البشر[٣٨]. كما يشير إلى اختلاف الأصوات واللغات وتباين استعمالها شعراً وخطابةً وتورية. وما نلبث أن نحصل من تركيب الأسماء على الحكم المنطقيّ. فنقول هذا الإنسان أبيض. وإذا أردنا تحليل الحكم أو القضيّة المنطقيّة وجدناها تتألّف من كلمتي الإنسان والأبيض. إذ يستتر بينهما فعل يثبّت المحمول على الموضوع أو يربط بينهما، الإنسان (هو) أبيض. ويسمّى فعل الكينونة[٣٩]، الخاصّة، (Être) . ويختفي هذا الفعل بالعربيّة مكوّناً الضمير المستتر.

يتألّف القول الأرسطوي من اسمين أو من اسم وفعل. ينتج من تأليفهما الحكم. ويُعبّر عنه في العربيّة بالإخبار. والقول عادة قسمان: جملة خبريّة وجملة إنشائيّة. ويرى أرسطو أنّ الجمل الإنشائيّة تفيد الدّعاء والنداء، ولا تحمل معنى الحكم[٤٠]. كونها لا تفيد الصدق أو الكذب. لذا يستثني الجملة الإنشائيّة حاصراً القضيّة المنطقيّة في الجملة الخبريّة، لأنّها تحتمل الصدق والكذب.

يتّجه الحكم المنطقيّ نحو إيقاع شيء آخر، أو انتزاع شيء من شيء آخر[٤١]. ويدعو أرسطو هذا الايقاع بالإثبات الذي يظهر في القضيّة الموجبة، ويسمي الانتزاع بالنفي، إذ يظهر في القضيّة السالبة.

ينتقل أرسطو مستعرضاً أنواع القضايا، بعد أن أختتم تكوين العبارة المنطقيّة. مُميِّزاً بين الأسماء نفسها، وبينها وبين الأفعال، شارحاً معنى الحكم ومعنى السلب والإيجاب. وتنقسم القضيّة عنده إلى قسمين: القضايا الحمليّة، والقضايا ذوات الجهة.

تُلخّص القضيّة الحمليّة بأنّها تلك التي تتألّف من موضوع ومحمول، ويُحمل المحمول فيها على الموضوع إثباتاً أو نفياً. (الإنسان عادل) (ليس الإنسان بعادلٍ). وتُختصر القضيّة ذات الجهة بأنّها التي تتألّف من موضوع ومحمول، لكنّها تحمل معنى الإمكان أو الاحتمال أو الوجوب أو الامتناع. لن نتعرّض لهذه القضايا، إنّما نقول فيها

٣٨. Aristote, Organon II, pp. 77 - 78.

٣٩. Blanché, La logique et son histoire, p. 30.

٤٠. *Ibid.*, p. 83.

٤١. *Ibid.*, pp. 84 - 85.

إنّها تفيد الاحتمالات ، وتعبّر عن المسائل المنطقيّة المرتبطة بالنظريّة الفلسفيّة الأرسطويّة المسمّاة (القوّة والفعل)[٤٢].

لم يتناول أرسطو القضايا الشرطيّة. ويُعلّل أبو البركات البغداديّ (متوفى ٥٤٧ هـ/ ١١٧٠ م) إهماله لها بسببين: أوّلها قلّة فائدة الشرطيّات في العلوم، وما يُشكّله عرضها من تطويل. ثانيها اعتماد أرسطو على قوّة الأذهان التي عرفت الحمليّات، إذ تنتهي منها إلى الشرطيّات فتعرفها بما عرفته من الحمليّات[٤٣].

وبنى البغداديّ تخمين بعض الشرّاح القائل: إنّ أرسطو صنّف في القضايا الشرطيّة كتاباً خاصاً.

تعمّق أرسطو في دراسة القضيّة الحمليّة، وجعلها تنقسم بدورها إلى ما يلي:

- قضيّة موجبة، قضيّة سالبة، والاختلاف بينهما في الكيف.
- قضيّة جزئيّة، قضيّة كلّية، والاختلاف بينهما في الكمّ.

تتميّز الحمليّة إيجاباً وسلباً بحسب إثبات الحكم أو نفيه. بينما تختلف القضيّة الحمليّة عن الحمليّة الجزئيّة بالسور. ويشمل سور القضيّة أفراد الموضوع أو بعضهم. (كلّ، بعض، ليس كلّ). ولقد أعطى أرسطو هذا السور أهميّة، فذكر أنّه يقع في مقدّمة القضيّة، يحدّد كمّها بالرغم من كون موضوعها حدًّا كليًّا شاملاً. وكان مثاله: الإنسان، الذي يشمل أفراداً عدّة، إذ وضعه في قضيّة من دون سور، ليؤكّد أنّه لا يستطيع جعل القضيّة حكماً كلّياً بالرغم من كونها ذات معنى كلّي، (الإنسان هو أبيض)، ولا بدّ في هذه القضيّة من القول (كل إنسان هو أبيض)[٤٤]. وكل قضيّة غير محدّدة السور تأتي مبهمة، وتعطي معنى الجزئيّة.

نستخلص من تقسيم أرسطو السابق أربعة أنواع من القضايا:

٤٢. يراجع لهذه النظريّة كتاب:
Aristote, La métaphysique, 2 vls., Paris, Lib. Philos., 1932.

٤٣. البغداديّ، أبو البركات: المعتبر في الحكمة، حيدر آباد الدكن، إدارة جمعيّة دائرة المعارف العثمانيّة، جـ ١، ص ١٥٥.

٤٤. Aristote, Organon II, pp. 88 - 89.

– الكليّة الموجبة : كلّ إنسان أبيض
–. الكليّة السالبة : لا إنسان أبيض
– الجزئيّة الموجبة : بعض الإنسان أبيض
– الجزئيّة السالبة : ليس كلّ إنسان أبيض[٤٥]

إنتقل أرسطو بعد بحثه في أنواع القضايا وأصنافها ليعالج تقابلها، مركّزاً على الصدق والكذب في القضيّتين المتقابلتين. ووضع في سبيل ذلك مجموعة من القواعد والأحكام الثابتة. فتمّت الاستفادة منها بالجدال والردود على الخصم، ووضعت على ضوئها قواعد فنّ المناقشة[٤٦]، ومنهج السياق المنطقيّ. ممّا غذّى الحِجَاج الناشط في عصره. ودارت معالجته في تقابل القضايا حول محور مهم يتبيّن من خلاله البعد المنطقيّ، ومؤدّاه انقسام القضيّة الحمليّة إلى نوعين: حمليّة بالاسم والمعنى، وحملية بالاسم فقط. وكان أرسطو قد مهّد للتقابل والتضاد، فذكر أنّ حدّ الصحّة ليس مضاداً لحدّ المرض، وكذلك الفضيلة والرذيلة. ولا يعني ذلك أنّه لم يعقد فصلاً في تضاد الحدود، فقد عقده وبيّن تضادها. إنما الذي يعنينا هنا تأكيده على أحكام الصدق والكذب في القضايا المتقابلة وليس في الحدود[٤٧]. واشترط أرسطو في القضيّتين المتقابلتين وجود الموضوع نفسه والمحمول نفسه، (كل إنسان أبيض) (لا إنسان أبيض). فقصد معنى الموضوع نفسه واسمه نفسه. والحال ذاتها بالنسبة للمحمول. وقد قطع الطريق بهذا على إمكانيّة استعمال اسم سالب أو مقابل للإسم في المقدّمة. فإذا استعملنا مثلاً في المقدّمة (العدل) محمولاً، وقلنا: كل إنسان عادل، وقابلناها بكلّ إنسان جائر، عوضاً عن، لا إنسان عادل، نكون قد أدّينا المعنى فقط. ولكنّنا أبدلنا الجائر بالعدل فغيّرنا الاسم، رفض أرسطو هذا النوع من التقابل واعتبره يحتمل الشبهة[٤٨]. ومردّ ذلك إصراره على تقابل القضايا بالمعنى والاسم معاً. وقد خشي من تغيّر الحدود بين القضايا المتقابلة، ممّا يؤدّي إلى وقوع اللغة في تشابك

٤٥. *Ibid.*, p. 93.
٤٦. Blanché, la logique et son histoire, p. 40.
٤٧. Aristote, Organon I, p. 64.
٤٨. Aristote, Organon II, p. 94, pp. 139 - 140.

الأسماء ودلالتها على المعنى. ويتيح المجال لاحتمال التأويل والمقدّمات الجدليّة المموّهة.

• ونشير إلى أنّ تقابل القضايا يرتبط مباشرة في الصدق والكذب وأحكامها، والتي وضعها أرسطو واستند فيها إلى خلفيّة ارتباط الحدود بعضها ببعض مفهوماً وما صدقاً. إذ لم يتمكّن من ذكر محمول يشمل الموضوع في القضيّة الأولى من دون أن يذكره نفسه بشموله في القضيّة المقابلة. وان فعل غير ذلك أخلّ بالجنس الكلّي الذي تندرج فيه الأفراد والأنواع. واسم هذا الجنس المجرّد الواحد ومعناه الواحد هما اللذان يراعيان التقابل السليم بين القضيّتين. وتنطبق الحال نفسها على المحمول الذي يشكّل صفة ماهيّة للموضوع، إذ لا بدّ من ذكرها نفسها في القضيّة المقابلة. وإذا نظرنا في المسألة من جانبها المفهوميّ وجدنا ضرورة وحدة المعنى والاسم في كلّ من الموضوع والمحمول وعلى امتداد القضيّتين المتقابلتين. وحتّى لا نقع بحلول مفهومين مختلفين في الموضوع الواحد، أو نأخذ موضوعين مختلفين بالاستغراق في المحمول. وأكّد أرسطو وحدة المعنى والاسم لحدّي القضايا المتقابلة محصّلة كانت أو غير محصّلة. ومثل الأخيرة: (لا إنسان عدل)، سلبها (ليس لا إنسان عدلاً)[٤٩]. وبهذا جعل الحدّ الواحد (لا إنسان). فارتدى التقابل صورته الشكليّة، بغضّ النظر عن صحّته الواقعيّة في وجود الاسم على مسمّى ما أو عدم وجوده. وقد أتاح هذا وضع مجموعة من الأحكام للقضايا المتقابلة، أي كانت هذه القضايا وحدودها، محصّلةً أو غير محصّلة.

ذكر أرسطو أربعة أنواع من القضايا المتقابلة في مجمل عرضه وهي:

- التقابل بالتضاد : يقع بين الكلّيّة الموجبة والكلّيّة السالبة.
- التقابل بالتناقض : يقع بين الكلّيّة الموجبة والجزئيّة السالبة أو بين الكلّيّة السالبة والجزئيّة الموجبة.
- التقابل تحت التضاد : يقع بين الجزئيّة الموجبة والجزئيّة السالبة.
- التقابل بالتداخل : يقع بين الكلّيّة الموجبة والجزئيّة الموجبة أو بين الكلّيّة والجزئيّة السالبتين.

٤٩ *Ibid.*, pp. 105 - 108.

ملخّص أحكامها: المتقابلتان بالتضاد لا تصدقان معاً وقد تكذبان، وتحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان[٥٠]. والمتقابلتان بالتناقض لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً.

المتقابلتان بالتداخل: إذا صدقت الكلّية صدقت الجزئيّة وإذا كذبت الكلّية فالجزئيّة غير معروفة. إذا كذبت الكلّية فالجزئيّة غير معروفة وإذا كذبت الجزئيّة كذبت الكلّية.

ونورد أخيراً أنّ كتاب العبارة يعتبر المرحلة الثانية في سياق التأليف المنطقيّ الأرسطويّ. ولا سيّما إنّه يدور بمجمله حول الحكم، بعد أن كان البحث في كتاب المقولات على التصوّر. وهنا تتهيّأ النظريّة الأرسطويّة الأساسية في الاستدلال السلجستي، عقب اكتمال التصوّر والحكم واستنادهما إلى بُعدَيْ المفهوم والماصدق وتداخل الأجناس والأنواع. إذ نجد أمامنا كتاب التحليلات الأولى.

القياس:

ينقسم بحث أرسطو في القياس إلى مقالتين: يعرض في الأولى إلى القياس وتفصيلاته. وتتناول الثانية شكل الاستنتاج وبعض الأقيسة الشبيهة بالسلجستي. وتشكّل القضيّة العنصر المهمّ في تركيب القياس، وهي بحدّ ذاتها تنحلّ إلى حدّين. وترد على أنواع، منها البرهانيّ ومنها الجدلي ومنها الحملي القياسيّ. ويسمّى القياس قياساً كاملاً إذا لم يحتج إلى زيادة على المقدّمات التي أُلّفَ منها[٥١].

وقد تناول أرسطو في التحليلات الأولى عكس القضايا قبل تناوله مسائل القياس، تمهيداً لردّ أشكال القياس إلى الشكل الأوّل، وبلورة لخلفيّة المفهوم والماصدق في الاستدلال. فذكر أنّ القضايا بأنواعها الأربعة تنعكس بعد جعل موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً، منها ما يصحّ ومنها ما لا يصحّ عكسه[٥٢]، وملخّصها ما يلي:

٥٠. *Ibid.*, pp. 90 - 91.

٥١. Aristote, Organon III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1971, p. 5.

٥٢. *Ibid.*, pp. 6 - 9.

الكلّية السالبة تنعكس إلى كلّية سالبة: لا شيء من اللّذة خير، لا شيء من الخير لذّة.

الكلّية الموجبة تنعكس إلى جزئيّة موجبة: كلّ لذّة خير، بعض الخير لذّة.

الجزئيّة الموجبة تنعكس إلى جزئيّة موجبة: بعض اللذّة خير، بعض الخير لذّة.

الجزئيّة السالبة لا عكس لها.

إستندت عمليّة العكس السابقة إلى أخذ الموضوع والمحمول بالاستغراق. نجد مثلاً أن موضوع الكلّية المعكوسة (بعض الخير) مأخوذ بالاستغراق في اللّذة، بينما هو غير مأخوذ في الكلّية الموجبة من المقدّمة، لأنه كان محمولها. ونزولاً عند ذلك عكست الكلّية الموجبة إلى جزئيّة موجبة. وكي لا نجعل حدًّا مستغرقاً في النتيجة وغير مستغرق في المقدّمة.

إنتقل أرسطو بعدها، فعدّد أنواع القياس الحمليّ وذات الجهة، والذي يمكن تمييزه تبعاً لنوع مقدّماته حمليّة كانت أو ذات جهات.

تقوم العلاقة البنيويّة في القياس على عمليّة التداخل أو التضمّن بين حدود المقدّمات. ويقول أرسطو: «عندما توجد ثلاثة حدود لها علاقة بعضها ببعض، بحيث يكون أصغرها موجوداً في كلّ الأوسط والأوسط موجوداً في كلّ الأكبر أو غير موجود في شيء منه، فعليه يوجد ضرورة بينها لتشكيل قياس كامل»[٥٣]. وقد استند في تداخل الحدود وتضمّنها على بعد الماصدق. إذ جعل الحدّ الأكبر بمثابة الجنس الذي يشمل الأوسط، ومن ثمّ الأصغر. ولم تقتصر العلاقة في القياس على التضمّن والشمول، بل استندت أيضاً على الاستغراق وكمون المفهوم في الموضوع[٥٤]، إذ يكون الأخير مستغرقاً بالمحمول.

تتلخّص شروط تركيب القياس الحمليّ بما يلي:

١. أن يتألّف القياس من مقدّمتين ونتيجة[٥٥].

٥٣. *Ibid.*, p. 13.

٥٤. *Ibid.*, pp. 20 - 21.

٥٥. *Ibid.*, pp. 126 - 129.

٢ . أن يتألّف القياس من ثلاثة حدود[٥٦] ، أصغر وأوسط وأكبر ، ويكون الأوسط مُكرّراً في المقدّمتين.

٣ . لا نتاج من جزئيّتين وإذا كانت إحدى المقدّمات جزئيّة فقد تكون النتيجة جزئيّة[٥٧] .

٤ . لا نتاج من سالبتين وإذا كانت إحدى المقدّمات سالبة فقد تكون النتيجة سالبة[٥٨] .

٥ . يجب أن يؤخذ الحدّ الأوسط بالاستغراق مرّة على الأقل في إحدى المقدّمتين.

٦ . يجب أن لا يؤخذ حدّ بالاستغراق ضمن النتيجة ما لم يكن مأخوذاً بالاستغراق في المقدّمة.

يُعتبر أخذ الحدّ الأوسط بالاستغراق مرّة على الأقل في إحدى المقدّمتين الدّليل الواضح على تصوّر أرسطو كيفيّة ربط الحدّين الآخرين ، استناداً إلى المفهوم. ونشير تلخيصاً إلى قواعد الاستغراق المستخلصة حتّى تتّضح المسألة ، حسب المسطّح التالي :

نوع القضية	الموضوع	المحمول
الكلّية الموجبة	مستغرق	غير مستغرق
الكلّية السالبة	مستغرق	مستغرق
الجزئيّة الموجبة	غير مستغرق	غير مستغرق
الجزئيّة السالبة	غير مستغرق	مستغرق

إختلاف المناطقة في تفسير لتضمّن أرسطو الحدود واستغراقها : فمنهم مَن اعتبر أن الاستغراق يُنظر إليه من خلال تضمّن الجنس الأشمل لنوعه ، والأخير أحد أفراده. بحيث يدخل النوع استغراقاً في الجنس. ومنهم مَن نظر إلى المسألة أنّها بالعكس ،

٥٦. *Ibid.*, pp. 126 - 127.

٥٧. *Ibid.*, pp. 18 - 19, pp. 123 - 125.

٥٨. *Ibid.*, pp. 18 - 19, pp. 123 - 125.

فيؤخذ الشيء بالاستغراق أي تحلّ الصفة أو المفهوم في الشيء. واستعملنا نحن الاستغراق تعبيراً عن المفهوم (Compréhension)، والتضمّن والشمول تعبيراً عن الماصدق (Extension)، كما لا يمكن الجزم في خلفيّة أرسطو مفهوميّة كانت أو ماصدقية. لكنّ البيّن تماماً في عرضه للشكل الأوّل وجود الخلفيّتين. فهو يتحدّث تارة عن ارتباط الحدّ بالحدّ الآخر من خلال كون أحدهما مأخوذاً بالاستغراق في الصفة والماهيّة، وعن تضمّن الحدّ للحدّ الآخر وشموله له تارة أخرى[٥٩]. وعندما تكلّم في الشكل الثاني وفي طبيعة السلب كان عرضه يوحي تماماً بنزع الصفة والماهيّة. ولم يترك مجالاً لتفسير الترابط على أساس التضمّن والأفراد المندرجة، بل على أساس حمل الماهيّات ونزعها[٦٠]. والأخذ بالاستغراق في حال القضايا الموجبة، إنما يكون حينما يستحيل وجود جزء من الموضوع لا تحمل عليه الصفة. بينما يكون في حال السلب، حين يقال ليس المحمول مقالاً على أي جزء أو كلّ من الموضوع. ويمكن صياغة هذه المسألة العويصة في ما يلي: صفة الصفة صفة للشيء نفسه، ورفع الصفة رفعها عن الشيء نفسه. والمحمول على الكلّ محمول على البعض نفسه، وغير المحمول على الكلّ غير محمول على البعض. ويوحي الكلام الأخير بهذا الالتباس الذي اختلط فيه الأمر على الباحث[٦١]، كيف يكون هناك إطلاق صفة، وكيف نحكم بهذا الإطلاق على الجزء والبعض؟. لذلك نقول بوجود البعدين عند أرسطو.

وكان أن عرض قياسه على ثلاثة أشكال رئيسة، لكلّ منها شروطه الخاصّة. لكنّها تخضع لقواعد القياس كلّها، وتتميّز بعضها عن البعض بحسب موقع الحدّ الأوسط فيها.

وضع أرسطو الأشكال الثلاثة تبعاً للترتيب التالي:

٥٩. *Ibid.*, pp. 13 - 14.

٦٠. *Ibid.*, p. 21.

٦١ النشار، علي سامي، المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٣٦٨.

الشكل الأوّل	الشكل الثاني	الشكل الثالث[٦٢]
أكبر أوسط أوسط أصغر أكبر أصغر	أوسط أكبر أوسط أصغر أكبر أصغر	أكبر أوسط أصغر أوسط أكبر بعض الأصغر

لكنّ هذا الترتيب[٦٣] ما لبث أن عدل المناطقة عنه واتّبعوا الترتيب الذي سنعرضه لاحقاً.

وسأعطي مثالاً عن الشكل الأوّل لتوضيح الترتيب: متنفّس خاصّة الحيوان، الحيوان خاصّة الإنسان، فالمتنفّس خاصّة الإنسان. ويمكن أن يتعجّب دارس المنطق من هذا الترتيب، لكنّ هذه الأشكال تعبّر عن حقيقة ما ورد عند أرسطو في عرضه لكلّ شكل، قبل الدّخول في شروط كلّ منها. ويظهر لنا هذا الترتيب الجانب الاستغراقيّ، بحيث يحلّ الأكبر في الأوسط والأوسط في الأصغر. مما يؤدّي بالنتيجة إلى حلول الأكبر، أي الماهيّة والصفة، في الأصغر، بحسب الشكل الأوّل. بينما رتّب المدرسيّون الأشكال الثلاثة على الطريقة التالية، والتي شاعت فيما بعد. وهي تستند إلى تضمّن الأوسط في الأكبر والأصغر في الأوسط، وبالتالي في الأكبر نتيجة. ولأنّهم فهموا المنطق من المنظار الماصدقيّ:

الشكل الأوّل	الشكل الثاني	الشكل الثالث
أوسط أكبر أصغر أوسط أصغر أكبر	أكبر أوسط أصغر أوسط أصغر أكبر	أوسط أكبر أوسط أصغر أصغر أكبر

٦٢. Aristote, Organon III, pp. 13 - 20.

٦٣. ويبيّن هذا الترتيب البعد المفهوميّ للقياس عند أرسطو.

ويصبح المثال الذي أعطيناه : الحيوان متنفّس ، الإنسان حيوان ، فالإنسان متنفّس .

يشترط أرسطو في تركيب الشكل الأوّل شرطين :

١ . أنْ تكون المقدّمة الصغرى موجبة[٦٤] .

٢ . أن تكون المقدّمة الكبرى كلّية[٦٥] .

أمّا سبب الشرط الأوّل فهو التالي ، إذا لم تكن الصغرى موجبة لكانت سالبة ، ممّا يعطي نتيجة سالبة . ونعلم أنّ محمول القضايا السالبة يكون مستغرقاً حسب المسطّح الذي عرضناه والذي يلخّص قواعد الاستغراق . بينما يكون هذا المحمول في المقدّمة غير مستغرق ، بحسب المسطّح ، لأنّه محمول لقضيّة موجبة . فلا يمكن استغراق حدّ بالنتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدّمة . وتفسح شروط أرسطو هذه وشروحه[٦٦] ، المجال للتفسير الماصدقيّ . ومؤدّاه أنّه لا يمكن جعل حدّ يشمل ويتضمّن الآخر بدون أن يكون شاملاً أيضاً بالمقدّمة . وحتّى لا يحكم على الكلّ بالنتيجة بدون الحكم على الكلّ في المقدّمة .

وسبب الشرط الثاني ، أنّ المقدّمة الكبرى إن لم تكن كلّية فهي جزئيّة . وإذا علنا لمسطّح قواعد الاستغراق فإنّنا نجد ، محمول القضايا الموجبة غير مستغرق ، وهو الأوسط في الصغرى – نتيجة الشرط السابق والقاضي بإيجاب الصغرى – . والقضايا الجزئيّة موضوعها غير مستغرق أيضاً ، وكنّا قد فرضنا الكبرى جزئيّة . فبهذا لم يكن الأوسط مستغرقاً لا في الكبرى ولا في الصغرى ، ممّا يؤدّي إلى خلل في تركيب القياس استناداً إلى القواعد المستخلصة والمعروفة . وتتيح شروح أرسطو أيضاً النظر للمسألة من خلال الماصدق ، إذ لا يقوم الأوسط بدور الربط بين الحدّين ، أي بفعل التضمّن والدّخول الشموليّ مرّة على الأقلّ في أحد الحدود لربطه بالآخر .

ينتج الشكل الأوّل أربعة أضرب : الكلّي والجزئيّ في حالتي الإيجاب والسلب ، لذا يسمّى شكلاً كاملاً[٦٧] .

٦٤ . *Ibid.*, p. 17.

٦٥ . *Ibid.*, pp. 16 - 17.

٦٦ . *Ibid.*, pp. 15 - 20.

٦٧ . *Ibid.*, p. 16.

يشترط أرسطو في تركيب الشكل الثاني شرطين[٦٨] :

١ . أن تكون إحدى المقدّمتين سالبة[٦٩] .

٢ . أن تكون المقدّمة الكبرى كلّية[٧٠] .

وضع أرسطو الشرط الأوّل لأنّ المقدّمتين إن كانتا كلتاهما موجبتين فإنّ الأوسط وهو محمول فيهما معاً سيكون غير مستغرق بحسب المسطّح – القضايا الموجبة لا يكون محمولها مستغرقاً –.

وأخذ بالثاني لأنّه : إذا كانت النتيجة سالبة ، لأنّ إحدى المقدّمتين سالبة تبعاً للشرط الأوّل ، فإنّ الحدّ الأكبر فيها مستغرق. بينما يكون الأكبر موضوعاً في المقدّمة الكبرى ، مما يستلزم كليّتها ، كون القضايا الكلّية موضوعها مستغرق بحسب المسطّح. وهذا الشكل لا ينتج سوى النتائج السالبة ، وله أربعة أضرب.

وقد اشترط أرسطو في تركيب الشكل الثالث شرطين أيضاً :

١ . إيجاب المقدّمة الصغرى.

٢ . أن تكون النتيجة جزئية[٧١] .

إعتمد أرسطو الأوّل مستنداً إلى مراعاة الاستغراق ، والذي تكلّمنا عنه في الشكل الأوّل. وأراد الثاني بناء على ما يلي : لمّا كانت الصغرى موجبة ، فإنّ الحدّ الأصغر محمولها[٧٢] غير مستغرق بحسب المسطّح. ولا يجوز أن يكون مستغرقاً في النتيجة. لأنّه كيف يؤخذ الموضوع كلّياً في النتيجة؟ وهو غير ذلك في المقدّمة. لذا يتحتّم أن تكون النتيجة جزئيّة لأنّها تلك الوحيدة فقط التي لا يكون موضوعها مستغرقاً ، وهو الحدّ الأصغر هنا. لا ينتج هذا الشكل سوى النتائج الجزئيّة ، وهو غير تام[٧٣] . ولم يُشِر أو يعترف أرسطو بشكل رابع للقياس. لكنّه قال بإمكانيّة الاستنتاج

٦٨. *Ibid.*, pp. 22 - 29.

٦٩. *Ibid.*, p. 23.

٧٠. *Ibid.*, pp. 26 - 27.

٧١. *Ibid.*, pp. 32 - 37.

٧٢. أنظر موقعه في الشكل.

٧٣. *Ibid.*, p. 38

من الشكل الأوّل بطريق غير مباشر. وهذا ما سمّاه الأشكال غير المباشرة للقياس[٧٤]. وقال بإمكانيّة الاستنتاج من الشكلين الآخرين. لكن الاستنتاج من الأوّل وحده يُغيّر موقع الحدّ الأوسط. بينا يبقى الأوسط نفسه في الاستنتاج من الشكلين الآخرين. وقد يتمّ الاستنتاج من الأوّل بعكس النتيجة عكساً مستوياً، أو بعكسها عكساً مستوياً مع وضع المقدّمتين الواحدة مكان الأخرى، فينتج من ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأوّل. ولم يعرف الشكل الرابع حتى جالينوس، الذي اقترن باسمه. ويقال إنّ ثيوفراسطوس، تلميذ أرسطو، تحدّث عن الشكل الرابع واعتبره قلباً للأوّل أو غير مباشر له[٧٥].

ولم يضع أرسطو ما سبق ذكره من ترتيبات وأشكال مختصرة ومكثّفة، كما لم يحدّد خلفيّات الاستغراق. إنّما كان عرضه في التحليليّ الأوّل بطريقة إعطاء المثل، ثمّ يعمد بعدها إلى إثبات صحّة المثال أو عدمها، مستعملاً كلّ أنواع القضايا من ناحية الكمّ والكيف في كلّ شكل. فيخرج بحصر الأشكال الصحيحة، ويستخرج مَن جاء بعده الشروط. وقد ردّ أرسطو أشكال القياس إلى الشكل الأوّل، وذلك بالانعكاس، أو بالخلف، أو بردّ نتائج كلّ شكل إلى إحدى نتائج الشكل الأوّل[٧٦]، كون الأخير ينتج كلّ أنواع القضايا. وذكر القياسات ذوات الجهة في التحليليّ الأوّل، وهي المؤلّفة من مقدّمات ذوات جهات. وفيها يتعرّض إلى تأليف الوجوديّ والاضطراريّ والممكن، وعلى امتداد أشكال القياس الثلاثة[٧٧]. وتطرّق للقسمة، وهي قياس ضعيف، إذا رأى أنّ القسمة تأخذ الحدّ الأوسط على أنّه أكبر. ولقد أكّد في نهاية مقالته الأولى، التي عالج فيها بنية القياس، على مجموعة ضوابط، حدّد فيها القياس وحصره. ثم ردّ كلّ التعليلات إلى أشكال القياس، وأشار بوضوح إلى ردّ معظم أقيسة الشكلين الثاني والثالث إلى الضربين الأولين من الشكل الأول[٧٨]. ونذكر أهمّ تحديداته وضوابطه على الشكل التالي:

٧٤. *Ibid.*, pp. 39 - 42.

٧٥. Blanché, La logique et son histoire, p. 57.

٧٦. Aristote, Organon III, pp. 40 - 42.

٧٧. *Ibid.*, pp. 23 - 43.

٧٨. *Ibid.*, pp. 189 - 190.

– يجب فحص المقدّمة الكبرى والصغرى والانتباه لحذف أو إضمار إحداهما[٧٩].

– تعتبر المقدّمتان حجراً أساسياً في ردّ الأقيسة إلى أشكالها، ومنهما نتبيّن موقع الحدّ الأوسط وشكل القياس.

– يجب أن يُراعى الكمّ في المقدّمات، حتى لا تكون الحدود متوهّمة ومموّهة.

– يجب أن يكون الحدّ الأوسط واحداً في المقدّمتين، حتى لا تكون لدينا أربعة حدود.

– يجب أن يحدّد نوع الحمل، بمعنى أن نلاحظ إذا كانت المقدّمة حمليّة أم ذات جهة.

– لا يمكن التعميم في النتيجة، إذا لم تكن الحال هكذا في المقدّمة. – هذا ما يُقال عنه، إنّه لا يجوز أن نقول شيئاً مقولاً على الآخر في النتيجة ما لم يكن مقولاً على هذا الكلّ في المقدّمة[٨٠] –. أي لا يجوز أن تتجاوز حدود النتيجة حدود المقدّمتين.

يدور بحث أرسطو في المقالة الثانية من التحليليّ الأوّل حول محورين.

أوّلها: نتائج القياس صدقاً أو كذباً.

ثانيهما: بعض أنواع الأقيسة والتعليلات القريبة من القياس السلجستي.

سنتعرّض للمحور الأوّل في البداية، ولما قاله من كذب المقدّمات الذي ينتج صدق النتيجة أو العكس، لنبيّن صوريّة السلجستي.

الصدق والكذب في الشكل الأوّل:

– لا ينتج من مقدّمات صادقة نتيجة كاذبة.

– يمكن أن نستنتج من مقدّمتين كاذبتين نتيجة صادقة بالواقع فقط[٨١].

– إذا كانت المقدّمة الثانية كاذبة استناداً إلى قضيّتها المقابلة الصادقة، فالنتيجة صادقة[٨٢]. وتكون النتيجة هكذا، في حالتي ورود القضيّة الثانية كلّية أو جزئيّة.

وحتّى يتبلور الأمر ويتّضح سنضع مسطّحاً يبيّن أحكام الصدق والكذب في

٧٩. *Ibid.*, p. 164.
٨٠. *Ibid.*, p. 183.
٨١. *Ibid.*, p. 211.
٨٢. *Ibid.*, p. 212.

القضايا المتقابلة ؛ لما يعكسه ذلك من أثر وتبسيط في إدراك الصدق والكذب بالقياس.

التقابل بالتضاد

ك م	ك س
صادقة	كاذبة
كاذبة	غير معروفة

التقابل تحت التضاد

ج م	ج س
كاذبة	صادقة
صادقة	غير معروفة

التقابل بالتناقض

ك م	ج س	ك س	ج م
صادقة	كاذبة	صادقة	كاذبة
كاذبة	صادقة	كاذبة	صادقة

التقابل بالتداخل

ك م ← ج م ك س ← ج س	
صادقة	صادقة
كاذبة	غير معروفة
كاذبة	كاذبة
غير معروفة	صادقة

ينطلق أرسطو من هذه الأحكام ليثبت صدق النتائج في القياس أو كذبها، تبعاً لما ذكرناه سابقاً. وسنورد توضيحاً بعض الأمثلة :

آ ب مقدّمة كبرى كلّها كذب

آ ج صادقة

آ ج النتيجة كاذبة.

نُرْجع ذلك إلى السبب التحليليّ التالي : إنّ (آ ب) كاذبة و (ليس آب صادقة ، كما هو مبيّن بالتضادّ. فتغدو النتيجة (ليس آ ج). بينما النتيجة (آ ج) ، كاذبة إذاً. وبمعنى آخر كلّ صدق لسلب الأكبر عن الأوسط يؤدّي إلى كذب إثبات الأكبر على الأصغر في النتيجة. لهذا قلنا عندما تكذب الكبرى تكذب النتيجة[٨٣]. وتستند هذه الأحكام إلى مسطّح التقابل.

مثل آخر : إذا كانت آ ب صادقة .

ب ج كاذبة ،

آ ج صادقة

لأنّه إذا أخذت (آ) في كلّ (ب) و (ب) في بعض (ج) فالنتيجة (آ) في بعض (ج) صادقة . إذ يقابل كذب الجزئيّة ، بحسب المسطّح السابق ، كلّيّة معروفة . وربّما صدق الحكم في النتيجة على البعض ، من غير البعض الذي ارتبط في مقدّمة (ب ج) الكاذبة . ويمكننا أن نختصر لوحة للشكل الأوّل في هذه الطريقة :

المقدّمة الكبرى	المقدّمة الصغرى	النتيجة
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ك	ص	ك
ص	ك	ص

لن نكرّر الأمر في الشكل الثاني[٨٤] ، بل سنعطي النتيجة مختصرة في هذا المسطّح . والأمر نفسه في الشكل الثالث[٨٥] .

٨٣. *Ibid.*, p. 212.

٨٤. *Ibid.*, p. 216.

٨٥. *Ibid.*, pp. 220 - 221.

الثاني

الكبرى	الصغرى	النتيجة
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ك	ص	ص
ص	ك	ص

الثالث

الكبرى	الصغرى	النتيجة
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص

نستخلص مما سبق وجود الاتّجاه الشكليّ في القياس الأرسطويّ، وقلّة اهتمامه بالصدق الواقعيّ الماديّ التجريبيّ. ولهذا أطلق على القياس السلجستي القياس الصوريّ، فهمّه كان التوافق مع ذاته المتمثّل بالقواعد الصوريّة. وقد استند المسلمون إلى هذه الأبعاد، واعتبروا هذا القياس آلة شكليّة تعصم الذهن عن الخطأ، أو معياراً للعلم، بالإضافة إلى أبعادهم الخاصّة التي سنراها لاحقاً عند الغزالي.

وسنطّلع في المحور الثاني من المقالة الثانية على البرهان الدوريّ والقياس بالخلف والتعليلات القريبة من القياس. وكان أرسطو قد عرضها جميعها في التحليليّ الأوّل. يجعل البرهان الدوريّ نتيجة القياس مقدّمة في قياس جديد معدّ للبرهنة. ويشبه قياس الخلف البرهان السابق نسبيًّا. إذ يتركّب من وضع نقيض نتيجة القياس القديم مقدّمة، يضاف إليها مقدّمة ثانية[٨٦] للحصول على نتيجة قياس جديد. ويختلف قياس الخلف عن البرهان الدوريّ في كونه لا يأخذ بنتيجة القياس الذي تمّ قبله، مثلما يفعل البرهان الدوري[٨٧].

٨٦. *Ibid.*, p. 258.

٨٧. *Ibid.*, p. 258.

إستُخدم هذا القياس عند المتكلّمين لمحاجة الخصم والدّفاع عن العقيدة. ويمكن مراجعة عدّة مصادر في علم الكلام للتأكّد من تبنّي هذا القياس. وأشهرها: الملل والنحل ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني. ومقالات الإسلاميّين للأشعري. والفرق بين الفِرق للبغدادي. وضحى الإسلام لأحمد أمين. وقد وردت هذه المراجع في القائمة بالفهارس.

تنقسم التعليلات القريبة من القياس إلى قسمين: قسم يقبله أرسطو وقسم يرفضه. يبحث القسم المرفوض في مجموعة الأقيسة التي لم تراعَ فيها قواعد القياس السلسجتي، إن كان لجهّة طبيعة المقدّمات والحدود وكيفيّة التداخل، أو لجهّة عدم مراعاة الكيف والكمّ. أمّا ما قبله أرسطو من الأقيسة فأهمّه: الاستقراء والبرهان بالمثال.

أمّا الاستقراء: فيلخّصه أرسطو بأنّه الحكم على الكلّي بما يوجد في جزئيّاته من دون الواسطة[٨٨]. بينما يحتاج القياس السلجستي إلى واسطة تربط بين الأصغر والأكبر من حدوده، بعكس الاستقراء الذي ينتج الأكبر فيه من الأصغر[٨٩].

وأما البرهان بالمثال: فهو قياس جزئيّ على جزئيّ، إذ يرتبط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر بواسطة حدّ شبيه للأصغر. وأعطى أرسطو مثالاً عليه قائلاً: «إنّ قتال المتاخمين مذموم، مثل قتال أهل ثيبا لأهل فوقيا المذموم، ولأنّ قتال المتاخمين مذموم، فقتال أهل أثينا لأهل ثيبا هو قتال المتاخمين، فإذاً هو مذموم»[٩٠].

إستخدام المسلمون قياس التمثيل، ولا سيّما في الأقيسة الفقهيّة، وفي الأحكام المتشابهة.

البرهان واليقين:

تدور كتب أرسطو المنطقيّة الباقيّة حول طبيعة المقدّمات، فهي تتناول اليقين المنطقيّ. ويقرّر أرسطو في التحليليّ الثاني، أنّ لكلّ علم معرفة متقدّمة، أي لكلّ علم مسلّمات ومعطيات ينتج عنها نتائج معيّنة. وتُسمّى هذه المسلّمات بالمسلّمات الموضوعة وضعاً (Thèse)، وتُسمّى أكسيوما، أي بديهيّ ومتعارف[٩١].

يُعالج أرسطو القياس الجدليّ في كتاب الطوبيقا. ويعتبره منتجاً لقضايا تتقدّمها مقدّمات مزيّفة[٩٢]. وتنحصر المعالجة في كتاب السوفسطيقا بأنواع الكلام، الذي

٨٨. Aristote, Organon III, pp. 312 - 313.

٨٩. عرف المسلمون الاستقراء، واستعملوا الجزئيّات المجرّبة ـ ابن تيميّة وعلي سامي النشار.

٩٠. Aristote, *Op. cit.*, pp. 314 - 315.

٩١. أرسطو: منطق أرسطو، التحليلات الثانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثاني، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٤٩، ص ٣١٥.

٩٢. المرجع نفسه، ص ٤٦٩.

ينقسم بدوره إلى تعليميّ وجدليّ وامتحانيّ ومماحك[٩٣]. ثم يشنّ أرسطو هجوماً على السفسطة في آخر الأمر، معتبراً المشتغل بها كاذباً أو ضعيف الاعتقاد[٩٤].

وبهذه اللمحة المقتضبة التي ركّزنا فيها على أسس المنطق والقياس السلجستي الصوريّ تختتم الكلام في منطق أرسطو. وقد شكّل هذا المنطق بناء شامخاً وقاعدة منطقيّة على مرّ العصور. فتأثّر به المسلمون، بل الشعوب والحضارات جميعاً. وخصوصاً تلك التي تعاطت بالفكر والفلسفة والرياضيّات. وتجدر الإشارة إلى أن المنطق كان قد مرّ في مراحل عدّة، فأضيفت عليه الشروح والتحليلات إلى أن وصل العالم الإسلاميّ.

٢. تناول المنطق بعد أرسطو تلامذته، وأشهرهم:

ثيوفراسطوس: (القرن الثالث ق. م) حمل راية المذهب بعد أستاذه، وسعى في نشره وبسطه. وكان ثيوفراسطوس أوّل مَنْ ألْحَقَ التلفيق بأرسطو، ثمّ استمرّت المحاولة بشكل واسع فيما بعد[٩٥]. فقد أكمل ما قاله معلّمه في المسائل المنطقيّة شارحاً، وأضاف إليه القضايا الشرطيّة[٩٦]، ولاسيّما المنفصلة منها. وإنّ أوّل مَنْ ظهرت على أيديها هذه القضايا كانا ثيوفراسطوس وزميله أديموس الرودسي (القرن الثالث ق. م)[٩٧].

وسنوضح الشرطيّ بالمثالين التاليين:

القضيّة الشرطيّة المتّصلة: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

القضيّة الشرطيّة المنفصلة: إمّا أن يكون العدد شفعاً أو وتراً. (أي مزدوجاً أو مفرداً).

٩٣. المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ٧٤٨.

٩٤. المرجع نفسه، ص ٧٤٩.

٩٥. البستاني: دائرة المعارف، المجلّد ٩، ص ٤٣٤.

٩٦. Blanché, La logique et son histoire, p. 83.

وأيضاً النشار، علي سامي، المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص ٤٤٧.

٩٧. المرجع نفسه، ص ٤٤٨.

ويتركّب القياس الشرطيّ من مقدّمة شرطيّة ومقدّمة حملية، أو من مقدّمتين شرطيّتين. وقد عني ثيوفراسطوس بكتاب العبارة وركّز عليه، وقبس عن أرسطو تمييزه للقضايا بين مُحدّدة وغير مُحدّدة. واعتبر أن القضايا ذات الموضوع الجزئيّ والقضايا المهملة فهي غير المحدّدة[٩٨]. وقد أعطى المسلمون مثالاً مشهوراً عن المهملة (إنّ الإنسان لفي خسر). أكملت أعمال ثيوفراسطوس منطق أرسطو، وخصوصاً تلك التي قدّمت القياس الشرطيّ والذي شكّل مع الحمليّ بناء متكاملاً لنظريّة القياس كلاً موحداً[٩٩].

الإسكندر الأفروديسي (٢٠٠ م): «تسلّم الإسكندر المجموعة الأرسطيّة على ذلك النمط من التلفيق، وكان الرجل آخر عظماء المشّائين... وأصالته الأرسطيّة لم تمنعه من أن يلتبس عليه المذهب الأرسطيّ الصحيح. فغيّر الكثير في ما خلفه أمامه من تراث فكريّ. وهو الذي شقّ الطريق بنوع خاصّ إلى ما ذهب إليه العرب»[١٠٠].

لم تعطِ أعمال الإسكندر أهميّة في الترجمات العالميّة، لكنّ الأرجح أنّه تناول مسائل القياس، واعتنى بالشرطيّ منها، كما أدخل الرمزيّة غالباً مكان الحدود والألفاظ في القضيّة. واستعمل للحدّ رمزاً وللقضيّة رمزاً. وظهرت لديه ثلاثة رموز، ثالثها بدأه: بأنّ النتيجة إذاً كذا. وهكذا انتقل القياس أو حساب القضايا من كلام قوانين إلى كلام رمزيّ للاستدلال[١٠١].

فورفوريوس الصوريّ (٢٩٨ م): إتّجه اتّجاه أفلوطين (٢٧٠ م) حاملاً النزعة الماورائيّة الروحانيّة. واستند كلاهما إلى ما شاب آراء أرسطو والتلفيق الذي لحقه من شرّاحه ومدرسته. وسُمّي هذا: «فلسفة وساطيّة قائمة على رواسب المذاهب المتضاربة»[١٠٢]، وأطلق على ما أخرجه أفلوطين وفورفوريوس من تعاليم وأفكار اسم الأفلاطونيّة المحدثة، لما خالط أعمالها من مزج أرسطويّ أفلاطونيّ.

٩٨. Blanché, *Op. cit.*, p. 84.

٩٩. *Ibid.*, p. 89.

١٠٠. البستاني، دائرة المعارف، المجلّد ٩، ص ٤٣٥.

١٠١. Blanché, *Op. cit.*, p. 88.

١٠٢. البستاني، دائرة المعارف، المجلد ٩، ص ٤٣٤.

وضع فورفوريوس كتاب الإيساغوجي أو المدخل. وكان الكتاب «مدخلاً إلى كتاب المقولات المنحول لأرسطو، ثم إنّ له شروحاً في شتّى كتب المجموعة الأرسطيّة، ولا سيّما في كلّ كتب الأورغانون الذي كان هو الواضع لتنظيمه كلاً منطقياً»[١٠٣].

وعُرِفَ المدخل إسلاميًّا فذكره القفطي (٥٦٨ هـ / ١١٩٠ م) بأنّه «المدخل إلى القياسات الحمليّة»[١٠٤]. وقد شكّلت أعمال فورفوريوس المنطقيّة تتمّة لجهود ثيوفراسطوس.

قسّم فورفوريوس المقولات إلى: (الجنس، النوع، الفصل، الخاصّة، العرض). وألحقت كليّات فورفوريوس الخمس هذه بأرسطو، ونسب إليه تلفيقاً. وسنعطي لمحة عن كلّ مقولة حسبما وردت عند فورفوريوس. وكان العرب والمسلمون قد أخذوا بهذه الكليّات الخمس وتأثّروا بها في شروحهم المنطقيّة.

١. الجنس: هو مبدأ ما للأنواع التي تحته وهو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع[١٠٥].

٢. النوع: يقال للمرتّب تحت الجنس (فالإنسان نوع للحيّ)[١٠٦] واسترعى انتباه فورفوريوس الاختلاط والتعدّد بين الأجناس والأنواع، ممّا دفعه إلى أن يذكر جنس الأجناس ونوع الأنواع، وما بينهما من حالة التوسّط. وقد شكّل جنس الأجناس أعلى الأجناس كلّها وليس له نسبة إلى شيء قبله[١٠٧]، أما نوع الأنواع فليس له نسبة إلى ما دونه، كونه نوعاً للأشخاص والأفراد. وتقع بين الاثنين حال التوسّط حلاً للتعدّد والاختلاط، إذ قال فورفوريوس عنها: «والمتوسّطات للطرفين يسمّونها أجناساً بعضها تحت بعض، ويجعلون كلّ واحد منها نوعاً وجنساً بالقياس إذا نسبوها إلى أشياء مختلفة»[١٠٨]. واعتبر مقولات أرسطو العشر أجناساً، فصنّف كلّ

١٠٣. المرجع نفسه، ص ٤٣٤.
١٠٤. القفطي، علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، ليبزغ، ١٩٠٣، (فقرة فورفوريوس).
١٠٥. أرسطو، منطق أرسطو، جـ ٣، ص ١٠٢٤.
١٠٦. المرجع نفسه، ص ١٠٢٧.
١٠٧. المرجع نفسه، ١٠٣٤.
١٠٨. المرجع نفسه، ص ١٠٣٠.

منها جنس أجناس. كان طابع نظرته العامّ ماصدقيًا. ونرجّح أنّ تسلسل الأجناس العليا عنده انبنى على أساس اندراج الأصناف بعضها فوق بعض، بطريقة يشمل أعلاها ما تحته. مثلاً يضمّ الحيّ: النبات والحيوان والإنسان. ويضمّ الحيوان أنواع الحيوانات والإنسان. بينما يختلف الأمر عند أرسطو، الذي خالط تصنيفه للمقولات النظرة المفهوميّة إضافةً إلى الماصدق. وكنّا قد ذكرنا ذلك سابقاً، وركّزنا على طبيعة حمل المفهوم الأعلى على الأدنى، بحيث يكون الأخير مستغرقاً به.

ويرى بعضهم أنّ شرّاح أرسطو ومنهم فورفوريوس والمشّائيّة الإسلاميّة سارت جميعها على المنهج الارسطويّ معتمدة الجانب الماصدقيّ، وتابعهم في العصور الحديثة هاملان[١٠٩].

٣. **الفصل**: صفة ذاتيّة تميّز الأشياء من غيرها. ويُقال في الشيء إنّه يخالف غيره بفصل خاص[١١٠].

ويذكر فورفوريوس أمثلة توضيحيّة للفصل: (المتنفّس، الحسّاس، الناطق). فيعتبر التنفّس والاحساس من الفصول المقوِّمة لجوهر الحيّ، وهناك فصول متمّمة للأنواع. بحيث ينقسم الحيّ مثلاً للناطق وغير الناطق، فيختصّ الناطق بالإنسان ويقوّمه[١١١].

٤. **الخاصّة**: صفة عرضيّة للنوع، تشكّل خاصّة هذا النوع. ويمثّل فورفوريوس عليها بعدّة أمثلة، منها (ذو الرجلين، والضحك) للإنسان[١١٢].

٥. **العرض**: يقول فورفوريوس فيه، ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له[١١٣]. وللعرض مزية الصفة العامّة لعدّة أنواع. وهو مغاير للفصل والخاصّة. كما أنه ليس نوعاً، لأنّه صفة عرضيّة.

نختصر رأي فورفوريوس: بأنّ الجنس يُحمل على أكثر مما يحمل عليه النوع

١٠٩. النشار، المنطق الصوريّ، ص ٣٦٩.
١١٠. أرسطو، منطق أرسطو، جـ ٣، ص ١٠٣٦.
١١١. أرسطو، منطق أرسطو، جـ ٣، ص ١٠٤١.
١١٢. المرجع نفسه، ص ١٠٤٩.
١١٣. المرجع نفسه، ص ١٠٥٠.

والفصل والخاصّة والعرض. كما أنّ الجنس سابق على النوع ، أمّا الأعراض فلاحقة على الأنواع.

أثّرت المدرسة الرواقيّة في المنطق وتميّزت عن الشرّاح ببعض الجديد والمستحدث إلى جانب شرحها للمنطق الأرسطويّ.

المدرسة الرواقيّة :

إشتهرت المدرسة الرواقيّة في أثينا. وكان قد أسّسها زينون (٣٢٦ - ٢٦٤ ق. م). رفع الرواقيّون لواء مذهب أخلاقيّ اشتُهر بالفضيلة والطبيعيّة. وأخذ فلاسفة هذا التيّار باتّجاهات منطقيّة مختلفة عن أرسطو في بعضها. ففهموا المنطق بمعناه الشامل، وأضافوا إليه الشعر والخطابة ثمّ توسّعوا في الشروح اللغويّة[١١٤].

يتكوّن العلم عند الرواقيّين «من دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلّية إلّا آثار الإحساسات»[١١٥]. ونادت الرواقيّة، انطلاقاً من هذا، بالحدّ اللفظيّ، فأصبح موضوع القضيّة عندها جزئيًّا مشخّصاً يُشار إليه بالبنان[١١٦]. ويمكن القول إنّ هذه المدرسة جعلت من القضيّة نسبة بين شيئين ومعنيين، وليس بين ماهيّتين. واعتبرت أوّل مَن أنشأ حساب القضايا. وقد اعتنت بالقياس الاستثنائيّ، والذي يستخرج النتيجة من قضيّة مركّبة تتضمّن نسبة بين حدثين، يُعبّر عن كلّ حدث منهما بقضيّة حمليّة[١١٧].

وقد ذهب بروشارد، حديثاً، أبعد من ذلك، فبرهن على أن الرواقيّة، لم تتبنَّ المنطق الأرسطويّ. بل أنشأت منطقاً خاصاً بها ومشهوراً. وممّا يعكس الخلاف بين المنطقين صورة الخلاف بين الفلسفتين الرواقيّة والأرسطويّة. فبينما تعتمد الفلسفة الأرسطويّة مسألتي الجوهر والماهيّة منطقاً ووجوداً، نجد الفلسفة الرواقيّة تعنى بالأفراد والموجودات المشخّصة. بحيث يشكّل المنطق تكاملاً معها في اتّجاهه الاسميّ، وفي

١١٤. Blanché, La logique et son histoire, p. 91.

١١٥. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٢٢٤.

١١٦. المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

١١٧. المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

تبنّيه للحدّ اللفظي البعيد كلّ البعد عن الجنس والماهية والكلّيات. عندها يتميّز الموجود عن الآخر من غير طريق اشتراكه بالماهيّة، إنّما في كونه فرداً مشخّصاً لا يشبه الآخر[١١٨]. ثم يضيف: سلّمت الرواقيّة بأنّ «الأفكار العامّة ـ أي التصوّرات ـ ليست إلّا أسماء، فلا يوجد في الواقع إلّا الأفراد، أما الكلّي فلا يوجد على الإطلاق»[١١٩].

وأضافت الرواقيّة على المنطق ظاهرة أخرى، تجلّت في استعمالها الأعداد رمزاً للقضايا بدل الحدود ـ المستخدمة عند أرسطو وتلامذته ـ. ومثالها في الأقيسة الشرطيّة ما يلي:

١. إذا كان الأوّل فالثاني، ولكن الأوّل فالثاني إذاً.
٢. إذا كان الأوّل فالثاني، ولكن الثاني فليس الأول إذاً.
٣. ليس في الوقت نفسه الأول والثاني، ولكن الأول فليس الثاني إذاً.
٤. إمّا الأول وإمّا الثاني، ولكن الأول فليس الثاني إذاً.
٥. إمّا الأول وإمّا الثاني، ولكن ليس الثاني فالأول إذاً[١٢٠].

لقد استخدمت الرواقيّة الأعداد رامزةً إلى القضايا الشرطيّة، وجعلت القضايا هذه تتركّب تارة من المتّصلة وتارة من المنفصلة وطوراً من كلّية مركّبة فيها التضاد أو التناقض أو المفاضلة. هذا باختصار ما أسداه هذا المذهب، فأثار تيّاراً جديداً. ويقال إنّ علماء أصول الفقه الإسلامي تأثّروا به وتبنّوا الحدّ اللفظي خلال نقدهم لمنطق أرسطو[١٢١]. وقيل أيضاً إن الرواقيّة وضعت البذور الأولى للمنطق الرياضيّ، يظهر ذلك من دعوتها إلى الأخذ بالعدد وبالحدّ اللفظيّ، إلى جانب وضعها حساب

١١٨. Blanché, *Op. cit.*, p. 94.

١١٩. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكريّ الإسلام، مصر، دار المعارف، ١٩٦٦، ص ٤١. ويمكن مراجعة بعض المراجع التالية للتوسّع:

- Hamelin, Octave, Sur la logique des stoïciens, l'année philosophique XII, 1901.
- Brochard, V., La logique des stoïciens, 2e étude, reproduit dans les études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, Vrin, 1912.

١٢٠. Blanché, *Op. cit.*, p. 116.

١٢١. تقي الدّين بن تيميّة أحدهم. (القرن السابع الهجريّ) وراجع النشار السابق الذكر.

القضايا. «فرسل» مثلاً، يعلن في القرن العشرين أنّ الحدّ الحقيقيّ هو الحدّ اللفظي"[١٢٢].

ننتقل بعد هذا العرض لشرّاح أرسطو وللرواقيّة إلى ذكر كيفيّة وصول المنطق الأيدي العربيّة والإسلاميّة.

إمتدّ تأثير الأفلاطونيّة المحدثة إلى أثينا، وأشهر مَنْ مثّلها هناك ابروقلس (٤٢٠ – ٤٨٥ م)، الذي شرح أفلاطون وأقليدس وضاع جزء من كتبه[١٢٣]. وبلغ تأثيرها سورية أيضاً على يدّ يمبليخوس (٢٧٠ – ٣٣٠ م)، تلميذ فورفوريوس. بينما استمرّت في الاسكندريّة، نقطة انطلاقها، حتى القرن السابع الميلاديّ، تاريخ دخول المسلمين إلى مصر.

وقد لخّص الفارابي هذه الحقبة وما تلاها، وكيفيّة تشعّب الفلسفة فقال: «انتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندريّة إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلّم واحد، فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب. فكان أحدهما من أهل حرّان[١٢٤]. والآخر من أهل مرو[١٢٥].

وأمّا الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا ابن حيلان. وتعلّم من الحرّاني إسرائيل الأسقف وقويري وسارا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم. وأمّا يوحنا بن حيلان فإنّه تشاغل أيضاً بدينه. وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام فيها، وتعلّم من المروزي متّى بن يونان وتعلمتُ [١٢٦] من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه آخر كتاب البرهان»[١٢٧].

وانتشرت إلى جانب مدرسة أنطاكية القريبة من بلاد فارس مدرستا: الرّها

١٢٢. رسل، برتراند، أصول الرياضيّات، جدلول، ص ١٢ وص ١٨.

١٢٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ١٩ – ٢١. وأيضاً أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الاسلام جـ ١، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٠، ص ٥٩.

١٢٤. تقع شمال شرقيّ سورية وشمال غربيّ العراق على الحدود التركيّة بين دجلة والفرات.

١٢٥. وكانت مرو هذه عاصمة خُراسان.

١٢٦. أي الفارابي.

١٢٧. إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، طبعة القاهرة، ١٨٨٢، جـ ١، ص ١٣٥.

ونصّبيين في القرن الخامس الميلاديّ. إذ شكّلتا محطّة للفكر اليونانيّ أيضاً. وسُمّي علماؤها بالنساطرة واليعاقبة، وقد سعوا في نقل التراث اليونانيّ إلى السريانيّة. إرتحل العلماء عن هذه المدرسة إلى بغداد. فظهر الفكر اليونانيّ باللغة السريانيّة من آثار الرّها وأنطاكية وحرّان، وانتقل امتداداً إلى العالم الإسلاميّ. مثلما دخل الفكر اليونانيّ، من آثار مرو بشوائب فارسيّة، العالم الإسلاميّ. وقد ترجم الأورغانون بالسريانيّة عام (٤٥٠ م)[١٢٨]. «وكان هؤلاء السريانيّون ينقلون العلوم اليونانيّة بدقّة وأمانة، فيما لم يمسّ الدين المسيحيّ كالمنطق والطبيعة والطبّ والرياضة»[١٢٩]. ويعقب أحمد أمين على الأعمال السريانيّة وتأثيرها بالعربيّة فيما بعد، مشيراً إلى التزاوج بين الحضارات، معطياً المسألة فهماً متجرداً فيقول: «الآن نستطيع أن نفهم أنّ الثقافة اليونانيّة كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندريّة، وأنّ المدارس انتشرت على يدّ السريانيّين، وأنّ هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين... فكان من نتائج هذا أن تشعّبت هذه التعاليم في الملكة الإسلاميّة وتزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج من هذا التزاوج الثقافة العربيّة والإسلاميّة...»[١٣٠].

١٢٨. البستاني، دائرة المعارف، المجلّد ٩، ص ٤٣٧.
١٢٩. أمين، أحمد، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٤، ص ١٣١.
١٣٠. المرجع نفسه، ص ١٣١.

الباب الأوّل

إستعراض الحدّ والقضيّة والقياس في كتب الغزالي المنطقيّة

شُيِّدَ هذا الباب إطلالة على منطق الغزالي وشرحاً لأبحاثه. ولم يتطرّق بالتحليل إلى خلفيّات المنطق استيفاءً لما ورد عند الغزالي أوّلاً. فتمّ تصوير الوقائع القائمة في كتبه تمهيداً إلى ذلك التحليل.

وطُوِيَ الباب على ثلاثة فصول، وعلى النمط نفسه في التقسيم الكلاسيكيّ للمنطق: الحدّ والقضيّة والقياس. علماً أنّ كتب الغزالي المنطقيّة تطوّرت بتطوّر حياته، وتبدّلت مع ميله الإسلاميّ والصوفيّ المتعمّق. لذا فإنّ تغيّر مضامين كتبه يقترن ويتساوق مع تطوّر نظرته المعرفيّة، إبّان شكّه ويقينه وخلال مراحل حياته جميعاً.

توطئة: الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ / ١٠٥٩ ـ ١١١١ م.)

ولد الإمام أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي[١] في طوس، في خُراسان. فهو فارسيّ الأصل والمولد. وكان لطوس في تلك الحقبة مكانة في نفوس الناس. ففيها قبر هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ / ٧٨٦ ـ ٨٠٩ م)، وقبر الإمام الرضا (توفي ٢٠٢ هـ / ٨٢٣ م). وكانت تصل المدينة رياح التيّارات الفكريّة المتعدّدة، فنشطت بها حركات التصوّف وزوايا التعليم.

كان والد الإمام قد حرص على تعليمه مع أخيه. ولمّا حضرته الوفاة عهد بهما إلى صديق له من المتصوّفة. فوفى بالعهد: أمانة توجيه الصبيّين وتعليمهما. وما لبث أن أرشدهما للالتحاق بالمدرسة النظاميّة، التي أنشأها نظام الملك (توفي ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) بعد أن ضاقت الأحوال بهذا المتصوّف والمربّي الوفيّ. فتابع الإمام تعليمه

١. نذكر المصادر والمراجع هنا مقتضبة نظراً لكثرتها، على أن نفصّلها كاملة في ثبت المصادر والمراجع. طبقات الشافعيّة جـ ٦ ص ١٩١، شذرات الذهب جـ ٤ ص ١٠، وفيّات الأعيان جـ ٣ ص ٣٥٣، البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٧٣، الكامل لابن الأثير جـ ١٠ ص ١٧٣، تاريخ ابن الوردي جـ ٢ ص ٢١، المختصر لأبي الفداء جـ ٢ ص ٢٣٧، النجوم الزاهرة جـ ٩ ص ١٦٨، الوافي بالوفيّات جـ ١ ص ٢٧٤، تاريخ الشعوب الإسلاميّة ص ٢٧٥، كما يعتبر كتاب المنقذ من الضلال سجلاً لحياة الإمام العلميّة. بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٧.

في النظاميّة ، وتوجّه بعدها إلى جرجان طلباً للاستزادة من العلم. ثمّ عاد بعدها إلى طوس يتمثّل ما تلقّاه ويفيد منه. وانتقل في عام (٤٧٠ هـ / ١٠٧٨ م) إلى نيسابور حيث التقى فيها إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ هـ / ١٠٢٩ - ١٠٨٦ م) وفي هذه الأثناء تلقّى الأصول.

درس الإمام الحكمة والفلسفة والمنطق والجدل وفهم المسائل العلميّة المختلفة وقصد بعدها نظام الملك في معسكره ، فأعجب به وزير الدولة وقدّمه وولّاه التدريس في النظاميّة ببغداد عام ٤٨٣ هـ. وخرج بعدها عام ٤٨٨ هـ قاصداً الحجّ في الحجاز ، بعد أن استناب أخاه للتدريس فيها.

لم تكن غايته الحجّ فقط ، إنّما أراد في رحلته متنفّساً بعد أن عصفت به أزمته الشكّيّة ، وأدّت به إلى التنقّل والارتحال زهاء عشر سنوات. ويقول بروكلمان عن هذه المرحلة من عمر الغزالي : «تخبّط برهة في دياجير شكوكيّة حادّة ، ظهر استعداده لها منذ شبابه الأوّل. - يؤيّد هذا تأصّل الشكّ في نفسيّة الغزالي وصولاً لليقين التامّ - وفيما هو يجوز هذه الأزمة الروحيّة ، تمّت له تجربة دينيّة حاسمة. فكما تحرّك النبيّ لأداء رسالته بدافع الخوف من الحساب المرتقب يوم الحشر ، هكذا عصفت بالغزالي أعاصير من الأسئلة حول الآخرة والبعث ، فلمّا كانت سنة ١٠٩٥ م اعتزل منصبه الساميّ ببغداد وطفق يتنقل في البلاد...»[٢]. فقصد دمشق أوّلاً وأقام فيها ، وما لبث أن انتقل إلى بيت المقدس فالحجاز. ثمّ أخذ يرتحل ما بين دمشق وطوس ، إلى أن استقرّ في بغداد مجدّداً. فعقد فيها مجالس علميّة مختلفة متحدّثاً عن كتابه : (إحياء علوم الدين). واستبدّت رغبة العودة إلى الأهل والديار ، فعاد إلى أسرته معتزلاً الحياة الاجتماعيّة. لكنّ الوزير فخر الدين بن نظام الملك قصده يرغب إليه التدريس في نظاميّة نيسابور. وألحّ عليه بعد انتشار صيته وعلوّ مكانته. فاستجاب الغزالي إلى ذلك ، ولكن إلى حين. فقد آثر الرجوع إلى وطنه ، وهناك ابتنى مدرسة قرب بيته لطلبة العلم ، وخانقاه للصوفيّة ، ووافته المنيّة عام (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) وهو في تمام رجولته.

٢. بروكلمان ، كارل ، تاريخ الشعوب الاسلاميّة ، ترجمة فارس والبعلبكيّ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٨ ، ص ٢٧٥.

وصفه أستاذه أبو المعالي الجويني بأنّه بحر مغدق لسعة معرفته. وقال عنه السبكيّ في الطبقات: «لا يعرف قدر الشخص في العلم إلّا مَنْ ساواه في رتبته في نفسه. قال، وإنّما يُعرف قدره، بمقدار ما أوتيه هو...»[٣].

وقد شغل الغزالي أرباب الاستشراق فتحدّثوا عنه. ومنهم مكدونالد الأميركيّ، وكارادفو الفرنسيّ، وأوبرمان الألمانيّ، وبلاسيوس الإسبانيّ، وربشيرز الإنكليزيّ، وكذلك اهتم به نيكلسون وغولد زيهر. قال مكدونالد مقوّماً إيّاه: «لا يسعنا إلّا أن نقول، إنّ الغزالي كان فقيهاً عظيماً ومتكلّماً عظيماً وسياسيّاً عظيماً، وأظنّه رجلاً واحداً في ثلاثة، مثلما لعب دوراً مهمّاً في المنطق»[٤].

إتّسم عصر الغزالي بحياة سياسيّة واجتماعيّة مضطربة، وبانحلال عسكريّ استولت فيه العناصر التركيّة على الحكم والجيش، فأصبح الخليفة ألعوبة بأيدي السلاجقة، ومن قبلهم البويهيّون. وكان السلاجقة سنّة، مما أثّر في تقرّب الغزالي من وزيرهم نظام الملك. وقابل هذا الحكم السلجوقيّ السنّيّ حكم الفاطميّين الإسماعيليّ في مصر، وبه تحقّقت آمال الإسماعيليّة بقيام مملكة[٥]. كما وانتشر الدروز، وهم الأخوان الذين تفرّعوا عن الإسماعيليّة[٦]، في جبال لبنان وسورية[٧].

نعمت الخلافة في عهد نظام الملك بشيء من الرخاء، وقد لاقى العلماء والفقهاء كلّ العطف من نظام الملك، فنال الغزالي قسطاً وفيراً منه. ونشأت آنذاك النظاميّات التي درّس فيها الغزالي. وقد أدّى مقتل نظام الملك بيد أحد أتباع الباطنيّة إلى أن يقف الغزالي من الباطنيّة موقف الردّ والتسفيه ودحض الآراء إلى جانب عوامل أخرى باعثة على موقفه منها. - إكتنفت زمن الغزالي مجموعة من التيّارات والمذاهب المختلفة

٣. السبكي، تاج الدين، عبد الوهاب، طبقات الشافعيّة الكبرى، القاهرة، المطبعة الحسينيّة، ١٣٢٤ هـ، جـ ٦، ص ١٩١.

٤. Macdonald, Developement of muslim theology jurisprudence and constitutional theory, New York, 1903, p. 4.

٥. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، ط ٢، بيروت، عويدات، ١٩٧٧، ص ١٣٥.

٦. المرجع نفسه، ص ١٣٦.

٧. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

والمتضاربة أحياناً ، فتأثر بها جميعاً : فمنها ما اعتنقها ومنها ما رفضها أو دفعها محاجّاً.

وتعتبر بعض كتبه سجلاً في الردّ على الفِرَق وكشف زيغهم. وكانت قد استشرت الفرق الباطنيّة إبّان هذه الحقبة ، وأظهرت عنفاً وتطرّفاً كان من نتيجته التمزّق السياسيّ وانفصال مصر عن الخلافة السنيّة كما ذكرنا. واتّخذ غلاة الباطنيّة أسلوب الاغتيال السياسيّ ضد كلّ خصم للإمام المعصوم. وتوّج الباطنيّون تطرّفهم بظهور الحشّاشين فرقة من الفِرَق الإسماعيليّة ، تزعّمها الحسن بن الصباح ، – (زار مصر وتأثّر بالدعوة الفاطميّة وما لبث أن عاد إلى فارس (٤٨٢ هـ / ١٠٩٠ م) ينشر دعوته) – الذي تمركز في قلعة «الموت» قرب بحر قزوين اليوم[٨]. وقد جعل ابن الصباح أتباعه : «درجات منهم المقرّبون ومنهم ما دون ذلك ، وبينما كان أفراد الطبقة الأكثر اتّصالاً يحيون حياة إباحيّة ، لا يحدّ منها أيّ من قيود الأخلاق أو الدين ، كان أتباعهم ينشأون على أشدّ التعصّب وأغلظه...»[٩].

بينما اعتبر البعض فرقة قلعة الموت ظاهرة إصلاح في الحركة الإسماعيليّة ، ووجد كوربان في الحسن بن الصباح شخصيّة قويّة شوّهتها النصوص المختلفة. ورأى أنّ هذا الرجل لعب دوراً عظيماً في تنظيم الفِرَق الإسماعيليّة في إيران[١٠]

إنتقد الغزالي هذه الفِرَق وطرقها بشدّة ، حتّى صنّفه البعض بحجّة الإسلام المدافع عن السنّة ، وأحد دعاة الحكم السياسيّ السلجوقيّ ومفكّريه وأنصاره. وكانت السنّة قبل الخلافة الفاطميّة مذهب الحكّام السياسيّين تقريباً ، وانحاز إليها الأتراك لما تمثّل من معتقد واضح ورصين «يتلاءم وعقولهم البسيطة ، فأقبلوا عليها واعتنقوها»[١١].

أثّر في الغزالي أيضاً تيّار الفلاسفة والمتكلّمين. فآراء ابن سينا كانت تموج في فارس وفي أرجاء الأمبراطوريّة الإسلاميّة قاطبة ، يتداولها المثقّفون والمفكّرون. ونجد أنّ الفرق بين وفاة ابن سينا ومولد الإمام لا يتجاوز عشرين عاماً. وقد شكّل ابن سينا ، والفارابي قبله ، تيّاراً فلسفيّاً قويّاً تبنّى الأرسطويّة الممزوجة بالأفلاطونيّة

٨. تقع ناحية روذبار على مسافة ٥٠٠ كلم تقريباً إلى الشمال من قزوين.

٩. بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلاميّة ، ص ٢٨٢.

١٠. كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة ، ص ١٥٨.

١١. بروكلمان ، تاريخ الشعوب ، ص ٢٧٢. وربّما قصد المترجم بالبسيطة مستقيمة الرأي وقويمة المذهب

المحدثة، وأطلق عليه تيّار المشّائيّة الإسلاميّة. واكتمل في عصر الغزالي التيّار الكلاميّ بعد أن ظهرت معظم آراء المعتزلة وشروحهم وحجاجهم الجدليّ. وللمعتزلة مذهب في الحريّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل. وقد هيّأ الموقف الكلاميّ لتلقّي الآراء والأفكار الدخيلة على الإسلام، بعد أن أقرّ باستقلاليّة العقل، وسار خطوات في تخليص التفكير من التباسه الدغماطيّ، وتسليمه الإيمانيّ المطلق. فخلق هذا روحاً نقديّة ونظراً متجدّداً، كان لها الأثر القويّ في دفع الفرد نحو الاختيار والانطلاق طلباً للرزق وسعياً في الإنتاج، بدلاً من التوكّل والخمول[١٢]. ولا عجب في أن نرى عصر الغزالي يشهد نشاطاً تجاريّاً وعمرانيّاً بالرغم من الصراع والتمزّق السياسيّين. ولم يعتنق الغزالي مذهب الاعتزال كليّاً، بل وقف وسطاً بينه وبين الجبريّة السنيّة متبنّياً المذهب الأشعريّ الذي أنشأه: «أبو الحسن علي الأشعريّ - (توفي ٣٠٢ هـ / ٩٣٥ م) - عني بالتوفيق بين منهج المعتزلة الكلاميّ وبين تفكير السنّة، نجد نظام الملك يشجّع هذه النزعة... ويؤيّدها...»[١٣]. ولعب هذا التشجيع دوراً مؤثّراً في تبنّي الغزالي الأشعريّة، التي ألّف فيها واعتُبر أحد أقطابها. نادى الأشاعرة بنظريّة الكسب الإنسانيّ، ومؤدّاها رفض موقف السلف الذي يرى: أنّ الله يخلق كلّ أفعال العبد، ورفض موقف المعتزلة القائل: انّ العبد يخلق أفعاله. ومن ثمّ القول إنّ الفعل مخلوق لله الحرّ، وإنّ العبد يكتسبه مختاراً بين مجموعة من الممكنات[١٤].

١٢. تقابل روح الخمول روح التجارة والمغامرة وطلب السفر والعناء. وقد ظهرت بذورها قبل عصر الغزالي وفي أثنائه. ويمدّنا كتاب البخلاء بصورة عن طبقة ماليّة نشطة ومدّخرة. كما تصوّر حكايات السندباد البحريّ رموزاً من المغامرات التجاريّة، ولا سيّما بين البصرة والمدن الأخرى. وذكر، عبد العزيز الدوري: في كتابه مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربيّ، ط أولى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ٣٧ وما بعد، عن اضطرابات أصحاب صناعة النسيج، ما يشير إلى ظهور الحرف والصناعات بشكل أوّليّ. وترافق ذلك مع الحريّة العقليّة والجدّ والاجتهاد. إذ لعب التفكير العقليّ الحرّ دوراً منشّطاً، اعتمد به الفرد على ذاته. ونقارن ذلك بدور البروتستانتيّة وبما قاله ماكس فيبر عن أثرها وفعاليّتها في ظهور الرأسماليّة بأوروبة. وقد ارتكزت آراء الدوري السابقة على إجماع المؤرخين وذكرهم لظهور الحرف والتبضّع، استناداً إلى المنتظم لابن قيّم الجوزيّ، والكامل لابن الأثير، وتاريخ الوزراء للصابي، وتجارب الأمم لابن مسكويه، مع إشارتها إلى الأنظمة الضرائبيّة الخاصّة بهذه الحرف.

١٣. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٧٥.

١٤. الشهرستاني، أبو الفتح محمد، نهاية الإقدام في علم الكلام، أوكسفورد، يونيفرستي برس، ١٩٣١، ص ٦٧ - ٧٨.

فعلت المذاهب الفقهيّة والأصوليّة السنّيّة فعلها في آراء الغزالي، وخصوصاً مذهب الإمام الشافعيّ (١٥٠ – ٢٠٤ هـ / ٧٦٩ – ٨٢٥ م). وقد تلقّى الكثير من الفقه والأصول على يد الجويني كما ذكرنا. لكنّ تفصيله وتجديده الأصوليّين تأثّرا بمطالعاته المنطقيّة، إضافة إلى رغبته العارمة في القضاء على روح الإنحراف، والتي تفشّت في عصره على أيدي قضاة الشرع الذين نزعوا إلى استغلال مناصبهم[١٥]. فدفع ذلك الغزالي إلى أن يتشدّد في قواعد الفقه، ويقيّدها بطرق الاجتهاد الصارمة التي وضع لها الأسس والمناهج، رافضاً الاستحسان وكلّ استدلال يخرج على النسق المعياريّ المنطقي[١٦].

إنجذب الغزالي بالتيّار الصوفيّ الذي نضج واكتمل على أيدي المحاسبي (توفي ٢٤٣ هـ / ٨٥٨ م) والبسطامي (٢٦١ هـ / ٨٧٤ م) والحلاج (٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م)[١٧] وأبي طالب المكّي (٣٨٦ هـ / ٩٩٧ م). وانتشرت التكايا والفرق الصوفيّة في عصره بشكل كثيف، فاختلط سلوكها بمعارف صوفيّة وآراء فلسفيّة وكلاميّة. بل سلك بعضها طريقاً عمليّاً يعتمد (الدروشة) ويستخدم الوسائط من صياح ورقص وإنشاد: «والحق أنّ تعاطي المنبّهات كان فاشيّاً في الحلقات الصوفيّة...»[١٨]. وقف الغزالي من كلّ هذه التيّارات موقفاً وسطاً، باستثناء موقفه المعارض للباطنيّة. فقد توسّط السلف وعقليّي الإسلام. ووقف وسطاً بين الشيعة والسنّة سياسيّاً وضد غلاة الباطنيّة. وارتبط بموقف فكريّ وساطيّ بين الأدلّة الإيمانيّة المسلّمة تسليماً مطلقاً، وبين مناهج البحث والنظر المنطقيّة العقليّة. وهو يقول في ذلك: «فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتبّ له الرشاد. لأنّ برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع ولا يهتدي إلى الصواب، ومثل العقل البصر السليم عن الآفات والإذاء. فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمعترض لنور

١٥. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٨٠.
١٦. سنفصّل ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني.
١٧. أفرد الغزالي كتاب مشكاة الأنوار للدفاع عن بعضهم.
١٨. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٨٢.

الشمس مغمضاً الأجفان»[١٩] ، وعلى الرغم من هذه الوساطيّة ، فإنّ الغزالي تأثّر بجملة التناقضات السياسيّة والفكريّة وخاض غمارها ، قناعات ومعاناة في أثناء رحلته العلميّة. ولعب هذا التعدّد والتمزّق دوراً مؤزّماً في نفسيّته ، إذ تواجهت الآراء السنيّة الملتزمة بالآراء الباطنيّة الرافضة والمعارضة. وتواجه الفقه المرتبط في النصوص بالمنهج العقليّ المجرّد وبالآراء الفلسفيّة العقليّة ، كما تقابلت الجبريّة بالحريّة المختارة اختياراً تاماً ، والزهد المرتبط في الدين بالتصوّف المرتبط في التجربة الذوقيّة والمكاشفة الالٰهيّة.

وقد ترك الغزالي كتباً في شتّى هذه العلوم ، وحلّ الكثير من معضلات المواجهة بالموقف الوساطيّ الذي تحدّثنا عنه. والذي يعنينا هنا مؤلّفاته المنطقيّة ، وهي بحسب تسلسل تأليفها التاريخيّ ما يلي :

أوّلاً – **مقاصد الفلاسفة** : تناول فيه آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا. ويعتبره بعضهم مقدّمة لكتاب تهافت الفلاسفة الذي ردّ فيه الإمام على دعاوى الفلاسفة من دون التعرّض لمسائلهم المنطقيّة.

ثانياً – **معيار العلم** : عرضت فيه آراء منطقيّة مختلفة ، خالطها ميل إلى إيراد بعض المصطلحات والأمثلة الإسلاميّة.

ثالثاً – **محكّ النظر** : برزت فيه الآراء المنطقيّة أيضاً ، لكنّ الغزالي طواها على آراء إسلاميّة ، قالباً المصطلحات والأمثلة إلى مصطلحات وأمثلة أصوليّة تماماً.

رابعاً – **القسطاس المستقيم** : جعل الغزالي المنطق فيه مستمدّاً من منهج القرآن ودليل آياته. فاستخرج القياس من القرآن ، واستعمل مصطلحات جديدة تفهيماً للمسلم وصهراً للمنطق في بوتقة إسلاميّة.

خامساً – **المستصفى من علم الأصول** : وفيه مقدّمة منطقيّة عرضت فيها قواعد المنطق وأبوابه ، بما يتشابه مع ما كان في المحكّ. وشكّل ذلك مدخلاً لعلم الأصول الذي شرحه الإمام في بقيّة الكتاب ، متناولاً الجوانب الأصوليّة كافة ، مركّزاً على المعايير العقليّة ، وفيها تفصيل وتجديد وتأثّر بالمنطق العقليّ.

١٩. الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ، المكتبة التجاريّة الكبرى ، ١٩٣٦ ، ص ٢.

خرجت كتب الغزالي تباعاً خلال حقب حياته المختلفة. وتطوّرت من نقل للمنطق إلى تحوير له، وجعله أداة إسلاميّة، يستعان بها في الفقه والاجتهاد. وقد بدأ الغزالي ناقلاً منطق أرسطو عبر ابن سينا، وتدرّج إلى موفّق بين المنطق والعلوم الإسلاميّة، حتّى بلغ شأوه، فجعل المنطق علماً إسلامياً: منهجاً ومصطلحاً، وطبعه بسمات العقليّة العربيّة والإسلاميّة. بحيث أطلقنا على هذه العمليّة اسم محاولة تطعيم المنطق بأصول الفقه.

كتب الغزالي مقاصد الفلاسفة في أثناء تلقّيه العلم، وفي طور التدريب في بغداد. وتهيّأ للردّ على الفلاسفة نتيجة خطرهم على عقول الناس وإزاغتهم للعقيدة. لم يُميّز في المقاصد بين الحقّ والباطل، إنّما قصد فيه التفهيم[٢٠]، وعرض النظريّات تمهيداً لدحضها في كتاب آخر.

وجد الإمام نفسه محتاجاً إلى منهج عقليّ ومعيار فكريّ يدعم فيه الأصول الفقهيّة والتفكير الإيمانيّ، بعد أن تفهّم المنطق وسرده سرداً عامّاً في مقاصد الفلاسفة. فكان له ما شاء، إذ عزل المنطق عن الأبحاث الفلسفيّة وأقرّه علماً معياريّاً ممزوجاً ببعض الخصوصيّات الإسلاميّة، جامعاً كلّ ذلك في كتاب سمّاه، معيار العلم. وتتابعت لديه عملية المزج فاكتملت بكتاب محكّ النظر، وفيه إلباس المنطق حلّة إسلاميّة كاملة، بحيث حدثت عمليّة التطعيم تماماً. كان ذلك إبّان تدريسه في بغداد وقبل ارتحاله عنها عام (٤٨٨ هـ / ١٠٩٦ م)[٢١].

رافقت أزمة الغزالي الشكّيّة النفسيّة، أزمة معرفيّة حاول أن يحلّ فيها كلّ تناقض بين عقيدتين أو موقفين تلقّاهما. فأبطل ما يخالف الدين على المستوى الطبيعيّ والإلهيّ، وهذّب ما استطاع من المنطق. ووجد أنّ اعتناقاً مزدوجاً للفلسفة العقليّة وللدين يؤدّي بالفرد إلى الاضطراب المعرفيّ والنفسانيّ. فخرج بعدها بكتاب إسلاميّ الشكل والمبنى والمعنى والاستعمال، هو القسطاس المستقيم[٢٢]. وفيه تهذيب المنطق

٢٠. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصر، دار المعارف، ١٩٦١، ص ٣١.

٢١. يمكن مراجعة مقدّمة الأب فكتور شلحت اليسوعي لكتاب القسطاس المستقيم، في الحاشية ص ١٥، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٩.

٢٢. المصدر نفسه، ص ١٥.

خلال الرد على الباطنيّة ودحض مقدّماتهم الجدليّة. وقد كتبه الإمام عام (٤٩٧ هـ / ١١٠٤ م) عقب تعمّقه في المسألة المنطقيّة، واعتصار فكره فيها، موفّقاً بينها وبين الدين الذي استخرج منه المنهج. كلّ ذلك إرضاءً للقارئ المؤمن وتفهيماً له. ويعتبر موقت ظهور القسطاس موقت هدوء واستقرار معرفيّ عند الشيخ. إذ كان قد وصل حينذاك إلى شيء من اليقين وثبات المعارف، مجتازاً المراحل الشكّيّة السابقة وتضارب الاتّجاهات في ذهنه.

أفرد الإمام بعدها مصنّفه المشهور المستصفى من علم الأصول، الذي ظهر عام (٥٠٣ هـ / ١١٠٩ م)[٢٣]. وفيه أرسل أصول الفقه ناضجة، بعد ان تحرّر من كلّ تأثير أصوليّ سابق. وعمل على مزج الاجتهاد بالمنطق، فظهرت آراؤه عقليّة محضاً، تستند على نسق قياسيّ واستدلاليّ واضح. وقد جدّد وابتكر في الكثير من المسائل وكان أن مهّد لهذا الكتاب بمقدّمة منطقيّة وضعها قبل عرض الأصول وجعلها مدخلاً له. بل جعلها مقدّمة للعلوم كلّها فقال:

«وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومَنْ لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً...»[٢٤]. ويُعتبر المستصفى نموذجاً للمزجيّة، يقول فيه: «إنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»[٢٥]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزالي ألّف في الفقه قبل ذلك (المنخول وشفاء الغليل)، لكنّ المنخول ليس سوى عرض لآراء فقهيّة وأصوليّة، أخذ معظمها عن إمام الحرمين الجويني فقال: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفصول وتحقيق كلّ مسألة بماهيّة العقول، مع الإقلاع عن التطويل والتزام ما فيه شفاء الغليل. والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتزيد في المعنى وتعليل...»[٢٦].

٢٣. المصدر نفسه، ص ١٥.
٢٤. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ط أولى، مصر، المكتبة التجاريّة، جـ ١، ص ٧.
٢٥. المصدر نفسه، ص ٣.
٢٦. الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد هيتو، دمشق، ١٩٧٠، ص ٥٠٤.

إذاً اقتصر الفقه على النقل قبل المستصفى ، وقد صرّح بذلك الإمام قائلاً : «والمختار إنّه لا يحتجّ به لأنّ العقل لا يحيل ذلك في المعقولات ، والشبهة مختلجة والقلوب مائلة إلى التقليد واتّباع الرجل المرموق فيه ، إذا قال قولاً . هذا ممّا اختاره الإمام رحمه الله»[٢٧] .

والقول المجمل : إنّ المسألة المنهجيّة اكتملت أكثر فأكثر بعد المرحلة الشكية ويتجلّى ذلك في المستصفى الذي جمع بين الرأي والسمع وبين المنطق والفقه . فظهر تأثّر المنطق بالأصول والمعاني الإسلاميّة وتأثّر الأصول بالمنطق .

٢٧ . المرجع نفسه ، ص ٣١٦ .

الفصل الأوّل

مبحث الحدّ في كتب الغزالي المنطقيّة

سَيُدرَس مبحث الحدّ في كلّ كتاب من كتب الإمام المنطقيّة بالتفصيل من عدّة نواح، ولا سيّما الشكل والمضمون، والتركيب اللغويّ. والمتّبَع في استعراض الكتب تسلسلها التاريخيّ الذي ذكرناه سابقاً.

وسيرد كشف بالمصطلحات[1]، بحسب كلّ كتاب، نعود إليه لنقارن ونوضح تغيّرات الاصطلاح في كتبه وفي المبحث الواحد. فندرك معطيات ذلك وخلفيّات الإمام، ودوافعه في محاولته تزويج المنطق بالأصول.

أوّلاً: تدور دراسة الحدّ في كتاب «مقاصد الفلاسفة» ضمن فنّين:

أوّلها: يبحث في دلالة الألفاظ على المعاني، وانقسام الألفاظ في ما بينها.

ثانيها: يبحث في علاقة المعاني بعضها ببعض، وانقسام الموجودات إلى ذاتيّة وعرضيّة، مع عرض للتعريف بالحدّ ومثارات الغلط في التعريفات.

تسير علاقة الألفاظ بالمعاني في ثلاثة أفلاك: المطابقة والتضمّن والالتزام.

وينقسم الحدّ أو اللفظ إلى: جزئيّ وكلّيّ، ومفرد ومركّب، واسم فعل وحرف.

وتتشعّب الألفاظ إلى: مترادفة ومتواطئة ومتباينة ومتزايلة ومشتركة ومتّفقة.

١. ورد في البداية وفي الصفحة التالية ليكون قريباً من الموضوع، بدل أن يفرد له ثبت في الفهارس.

مقاصد الفلاسفة	معيار العلم	محكّ النظر	المستصفى	القسطاس المستقيم *
المطابقة	المطابقة	المطابقة	المطابقة	
التضمّن	التضمّن	التضمّن	التضمّن	
الالتزام	الالتزام	الالتزام	الالتزام	
الجزئيّ	الجزئيّ	المعين	المعين	
الكلّيّ	الكلّيّ	المطلق	المطلق	
المشتركة	المشتركة	المشتركة	المشتركة	
المترادفة	المترادفة	المترادفة	المترادفة	
المتواطئة	المتواطئة	المتواطئة	المتواطئة	
المتزايلة أو المتباينة	المتزايلة أو المتباينة	المتزايلة أو المتباينة	المتزايلة أو المتباينة	
العامّ	العامّ	العامّ	العامّ	
الخاصّ	الخاصّ	الخاصّ	الخاصّ	
الذاتيّ	الذاتيّ	الذاتيّ	الذاتيّ	
العرضيّ	العرضيّ	العرضيّ	العرضيّ	
اللازم	اللازم	اللازم	اللازم	
الحدّ	الحدّ	الحدّ	الحدّ	
التصوّر	التصوّر	المعرفة	المعرفة	
التصديق	التصديق	العلم	العلم	
الجنس	الجنس	الجنس	الجنس	
النوع	النوع	النوع	النوع	
الفصل	الفصل	الفصل والفصول	الفصل والفصول	
الخاصّة	الخاصّة	الخاصّة والخواص	الخاصّة والخواص	
الرسم	الرسم	الرسم	الرسم	
الماهيّة	الماهيّة	الماهيّة	الماهيّة	
الموضوع	الموضوع	المحكوم عليه	المحكوم عليه	
المحمول	المحمول	الحكم	الحكم	
القضيّة الشخصيّة	القضيّة الشخصيّة	القضيّة المعيّنة	القضيّة المعيّنة	
القضيّة الكلّيّة	القضيّة الكلّيّة	القضيّة المطلقة العامة	القضيّة المطلقة العامة	
القضيّة الجزئيّة	القضيّة الجزئيّة	القضيّة المطلقة الخاصّة	القضيّة المطلقة الخاصّة	
القضيّة المهملة	القضيّة المهملة	القضيّة المهملة	القضيّة المهملة	

* لم يعالج الحدود والقضايا مفصّلة، بل عرض بعضها ضمن أبحاث القياس والميزان.

مقاصد الفلاسفة	معيار العلم	محكّ النظر	المستصفى	القسطاس المستقيم
إيجاب	إيجاب وموجبة	إثبات ومثبتة	إثبات ومثبتة	إثبات ومثبتة
سلب	سلب وسالبة	نفي ونافية	نفي ونافية	نفي ونافية
القياس	القياس	القياس	القياس	الميزان
الحدّ الأوسط *	الحدّ الأوسط	العلّة	العلّة	العمود
الشرطيّ المتّصل	الشرطيّ المتّصل	التلازم	التلازم	التلازم
الشرطيّ المنفصل	الشرطيّ المنفصل	التعاند	التعاند	التعاند
الشكل	الشكل	النظم	النظم	النظم
المادّة	المادّة	المادّة	المادّة	مادّة المقدّمات
الصورة	الصورة	الصورة	الصورة	•
اليقين	اليقين	اليقين	اليقين	اليقين
الظنّ	الظنّ	الظنّ	الظنّ	الظنّ
البرهان	البرهان	البرهان	البرهان	البرهان
المقدّمة	المقدّمة	الأصل	الأصل	الأصل
النتيجة	النتيجة	الفرع	الفرع	الفرع
الإحساس	الإحساس	الإحساس	الإحساس	الإحساس
التجربة	التجربة	التجربة	التجربة	التجربة
التواتر	التواتر	التواتر	التواتر	التواتر
بديهة العقل	بديهة العقل	الأوّليّات	أوّليّات	الأوّليّات
التميّز	التميّز	—	—	—
التعريف	التعريف	—	—	—
الإمكان	الإمكان	الإمكان	المباح والمندوب والمكروه	المباح
الممتنع	الممتنع	الاستحالة	المحظور	الحرام
الوجوب	الوجوب	الوجوب	الواجب	الحلال
—	—	—	الإجماع	—
—	—	—	الإسقاط	—
—	—	السبر	السبر	—
—	—	التقسيم	التقسيم	—

• تشير الإشارة — إلى عدم وجود مصطلح يقابل المصطلح الوارد في الكتب الباقية أو إلى عدم استخدام هذا المصطلح في الكتاب.

تندرج علاقة المعاني بعضها ببعض تحت موضوعين: الذاتيّ والعرضيّ. ويتفرّع العرضيّ إلى لازم ومفارق. وينقسم الذاتيّ إلى جنس ونوع، فيستعرض الغزالي من خلاله الكلّيّات الخمس والتعريف بالحدّ وشروطه.

يلاحظ في التركيب الشكليّ السابق عدم اختلاف الغزالي عن ابن سينا في كتبه المنطقيّة، من ناحية التبويب والمصطلحات والمواضيع. ويوجز الإمام الغزالي القول في المنطق، فنشعر وكأنّه يهدف إلى عرضه أو نقله للقارئ ملخّصاً كما ورد عن ابن سينا والفارابي دونما تغيير. وطبعاً يتعلّق الكلام هنا بمقاصد الفلاسفة، إذ لا يلبث التحوّل والتطبيع الإسلاميان يفعلان فعلها في الكتب الباقية.

ثانياً: ينتقل الإمام خطوة أخرى في «المعيار»، فيميل إلى إدخال الألفاظ الإسلاميّة، وإلى التمهيد لإدخال المنطق بالتفكير الإسلاميّ. لكنّ طابع الكتاب العامّ بتبويبه وفصوله ومضامينه إنّما هو استمرار لاتّجاه عرض المنطق الأرسطويّ بحلّته المشّائيّة الإسلاميّة وبالتحديد مثلما عرضه ابن سينا. ويعترف الغزالي بطابع الكتاب الفلسفيّ المشّائي، لكنّه يهدف إلى عزل المنطق عن علوم الفلاسفة وجعله علماً معيارياً، يقول: إنّ غرض الكتاب هو «الاطّلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة، فإنّا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات»[٢].

أمّا الغاية فهي: «تفهيم طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعبر. فإن العلوم النظرية...... لا محالة مستحصلة مطلوبة...... ولم تنفك مرآة العقل عما يكدّرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال. رتّبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار... وميزاناً للبحث والافتكار وصيقلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل. فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر»[٣]. واسترعى الانتباه ورود كلمة الميزان في الفقرة الأخيرة والتي سيتركّب من مضمونها ولفظها كتاب القسطاس المستقيم فيما بعد.

ويُلاحظ أنّ الغزالي في هذا الكتاب بدأ يجعل المنطق علماً شكليّاً قالبيّاً ينتج

٢. الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٦.
٣. المصدر نفسه، ص ٢٥ – ٢٦.

المعرفة، تتعلّق فيه العقول مثل تعلّق العَروض بالشعر. والعروض علم يصلح لأيّة قصيدة، إذ يُبيّن صحيح البيت من منزحفه فيها. وما يبغيه الإمام يتلخّص في جعل المنطق معياراً، يُبيّن صحيح الاستدلال من فاسده. ويكون دليل عقل لحسن الافتكار. تتوسّع أبحاث المنطق في المعيار وتطول شروحه. إن قارناه مع مقاصد الفلاسفة. ويجعل الغزالي مبحث الحدّ فيه ينقسم إلى قسمين: موضوع الألفاظ والمعاني، وموضوع الحدّ وأقسام الوجود وأحكامه[٤].

يتناول الموضوع الأوّل دلالة الألفاظ على المعاني من ثلاثة أوجه، مثلما نحا في «المقاصد»، وهي: دلالة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه، ـ لكنه لا يختلف عن رأي ابن سينا الذي تكلّم في الخصوص والعموم ـ. ودلالة اللفظ من حيث الإفراد والتركيب، وعلاقة الأشتراك والتواطؤ والترادف. وكلّها وردت في المقاصد، لكنّ الغزالي يفصّلها في المعيار أكثر. ثمّ يتحدّث عن اللفظ الذي يطلق على مختلفات وينحو منحىً لغويّاً[٥]. كما يضيف دلالة الألفاظ على المعنى من حيث العموم والخصوص، ومن حيث الذاتيّ والعرضيّ مع عرض للكلّيّات الخمس.

يجعل الغزالي الحدّ تعريفاً يفيد تحديده ماهيّة الشيء[٦]، بعد أن تناول الحدّ من ناحية تصويره للاسم والمعنى[٧]. ويفصّل الإمام في مبحث الحدّ، مستخدماً مجموعة من الألفاظ المستعملة في الطبيعة. ثمّ ينتقل لذكر المقولات العشر وبعض لواحق المقولات، التي تضم آراء منطقيّة وماورائيّة. ولقد فصل كتاب المعيار بين موضوع الألفاظ والمعاني وبين موضوع الحدّ، فكان مبحث الحدّ في نهاية التبويب وبعد فصل القضايا وفصل القياس. ويجدر التساؤل هنا، لماذا أخّر الغزالي مبحث الحدّ إلى ما بعد مبحث القياس؟ هل للتمهيد لدراسة أقسام الوجود؟ يلمّح الإمام إلى ذلك فيقول: ـ مع العلم بأنّه ليس من الضروريّ أن يكون ذاك سبب التأخير ـ. «وقد سبق الفرق بين العوارض الذاتيّة والتي ليست بذاتيّة، ولواحق الشيء أعني

٤. المصدر نفسه، ص ٣٧.
٥. المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
٦. المصدر نفسه، ص ١٧٠ وما بعد.
٧. تميّز اللغة الأجنبيّة الأوروبيّة بين الحدّ تصوّراً لفظيّاً للمعنى (Terme) وبين الحدّ بمعنى التحديد (Définition).

محمولاته ، تنقسم إلى ما يوجد شيء أخصّ منه ، وإلى ما لا يوجد شيء أخصّ منه...... وقد سبق الفرق بينهما»[٨]. ثمّ يتابع : «إنّ هذه الأمور لا تلحق الموجود لأمر أعمّ منه ، إذ لا أعمّ من الوجود...»[٩]. فكلمة «سبق الفرق» ، تمهيد لربط أقسام الوجود بما سبقها. وربما ارتبط الأمر تقليداً لابن سينا في تبويبه كتاب النجاة وهو تلخيص للشفاء. إذ يفصل ابن سينا بين بحث الألفاظ والمعاني وبين بحث الحدّ والمقولات. وقد تابعه الغزالي في المعيار ، وفي المحكّ مثلما سنرى لاحقاً. لكنّ ابن سينا لم يفصل في الإشارات والتنبيهات ، بل أعقب بحث الألفاظ والمعاني ببحث الحدّ. وسبق أن ذكرنا شيئاً من هذا في المقدّمة وربما اختلط الأمر على المسلمين وابن سينا خصوصاً ، لأن أرسطو تكلّم عن الحدّ في المقالة الثانية من البرهان ، فذكر شيئاً عن مطلب الحدّ وعلاقته بالعلّة والأوسط.

يبقى الرأي السابق في كلّ الأحوال وملخّصه أنّ الفرق في مضمون البحث ، أتاح للمسلمين فصل أبحاث الحدّ ، بين الحدّ الذي يفيد تصوير الاسم والمعنى ، وبين الحدّ الذي يفيد تحديد ماهيّة الموجود ويختصّ بالمضمون والمعنى.

ننتقل من تركيب المعيار الشكليّ ، لنتناول مضامينه وموضوعاته ، مع العلم بأنّ موضوعات المعيار لم تتغيّر كلّيّاً عن المقاصد ، بل بقي طابع ابن سينا والمنطق الأرسطويّ الغالب عليهما.

الموضوع الأوّل : الألفاظ والمعاني

يبدأ الغزالي في المعيار حديثه محدّداً معنى التصوّر والتصديق ، ودور الحدّ في التصوّر فيقول : «العلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك ، ويسمّى هذا العلم تصوّراً ، وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصوّرة بعضها إلى بعض إمّا بالسلب أو بالإيجاب. كذلك الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر ، فإنّك تفهم الانسان والحجر فهماً تصوّرياً لذاتها ، ثمّ تحكم بأنّ أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له ، ويُسمّى هذا تصديقاً لأنّه يتطرّق إليه

٨. المصدر نفسه ، ص ١٩٩.
٩. المصدر نفسه ، ص ١٩٩.

التصديق والتكذيب»[١٠]. ولا يختلف هذا عن ابن سينا الذي قال بالمعنى نفسه: «فالسلوك الطلبيّ منا في العلوم ونحوها إمّا أن يتّجه إلى تصوّر يستحصل، وإما أن يتّجه إلى تصديق يستحصل. وقد جرت العادة بأن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصوّر المطلوب، «قولاً شارحاً»، فنه حدّ ومنه رسم ونحوه، وإن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب، «حجّة» فنها قياس ومنها استقراء»[١١]. يضمّ بحث التصوّر في المعيار كما في المقاصد موضوعين: الأوّل يتعلّق بالألفاظ، والثاني بالحدود. ويتفق هذا مع التفصيل الشكليّ والتبويب العام الوارد في عرض المسألة عند الفارابي وابن سينا.

وقد اعتنى الغزالي في دراسة الألفاظ والمعاني، مكمّلاً طريق ابن سينا، مضيفاً بالمعيار شروحاً تفصيليّة وتوضيحيّة. ونعتقد ترجيحاً، أنّ مردّ تعمّقه في الدراسة المنطقيّة اللغويّة كان رغبته الجامحة في دراسة الحدّ اللفظيّ، والذي يشكّل المحور الأساسيّ في حلّ مسائل الاستنباط والاجتهاد الفقهيّ. وبقي هذا الاتجاه المتعمّق أوّليّاً في المعيار وضمن حدود المنطق الأرسطويّ وخصوصيات اللغة العربيّة. لذا نقول إنّه جمع بين طابع المنطق عند العرب والمتمثّل في دراسة الألفاظ بما تحمله من خلفيّات ودلالات، وبين حدود المعاني التي وردت عند أرسطو.

وتنقسم دراسة الألفاظ والمعاني في المعيار إلى قسمين:

١ ــ دلالة الألفاظ على المعاني.

٢ ــ علاقة المعاني في ما بينها.

تدور الأبحاث اللفظيّة حول العلاقة بين الشكل والمضمون منطقيّاً. وترتدي أهمّيّة نفسيّة، إذ تتناول أبحاثها مدى تعبير الحرف والكلمة عن المدركات النفسيّة المنعكسة بالإحساس بالموجودات. ولم يعِ المسلمون طبعاً هذه المفاهيم في تلك المرحلة، لكنّ نشاطهم اقتصر على تعداد أشكال العلاقات، إبرازاً لأهمّيّة اللفظ وحسن أدائه، ولكي يعبّر فيه عن المعنى بوضوح.

وتدلّ الألفاظ على المعاني من نواحٍ ثلاث:

١٠. المصدر نفسه، ص ٣٦.

١١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ١٨٤ ــ ١٨٥.

أ – **المطابقة** : وقصد الغزالي في هذه الدلالة مطابقة اللفظ للمعنى ، بمثل مطابقة لفظ الحائط على معنى الحائط ، ولفظ الإنسان على الحيوان الناطق[١٢]. ووردت المطابقة بالمعنى نفسه في كتب الإمام الأربعة : المقاصد والمعيار والمحكّ ومقدّمة المستصفى. وجاءت المطابقة في اللغة ، من طابق اللفظ المعنى ، أي ساواه من دون زيادة أو احتواء.

ب – **التضمّن** : شرحه الغزالي ، بأنّه دلالة كلّ لفظ أخصّ على الأعمّ الجوهريّ[١٣]. وقال عنه ابن سينا بالمعنى نفسه : «أن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ»[١٤]. ووضّح البغداديّ[١٥] العلاقة متأثراً بالاثنين السابقين فقال : «ويدلّ – أي اللفظ – على معنى هو في ضمنه ومن جملته»[١٦]. وقد أعطى الغزالي مثالاً على هذه الدلالة ، لفظ البيت على الحائط ، ولفظ الإنسان على الحيوان. وكان مثال ابن سينا لفظ الشكل للدلالة على المثلّث. وأجمع الإثنان على أنّ علاقة التضمّن هي علاقة الجزء بالكلّ. وأخيراً عرّف أبو البقاء الكفوي التضمّن قائلاً : «التضمين إيقاع لفظ موقع غيره لتضمّنه لمعناه»[١٧]. وهذا التفسير للتضمّن يعطي البعد اللغويّ المطلوب ، والذي على ضوئه شاهد المسلمون الدلالة والعلاقة المنطقيّة. وخصوصاً ، إنّهم اعتنوا كثيراً بأبحاث اللغة وحدودها تفسيراً للقرآن. مثلما نظروا للعلاقات المنطقيّة من خلال خلفيّات تصوّريّة سنتناولها في الباب الثاني.

ج – **الالتزام** : يقول الغزالي في هذه الدلالة إنّها استتباع اللفظ للمعنى استتباع الرفيق اللازم ، كالحائط للسقف. والالتزام من اللزوم ، لزم واستتبع ، أي ترافق. ووردت هذه العلاقة في كتب الإمام الأربعة : المقاصد والمعيار[١٨] والمحكّ ومقدّمة

١٢. الغزالي ، المعيار ، ص ٣٨ – ٣٩. والمقاصد ، ص ٣٩.

١٣. المصدر نفسه ، ص ٣٩.

١٤. إبن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ١٨٧.

١٥. أوحد الزمان ، أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي ، اشتغل بالفلسفة بعد الغزالي ، وله آراء انتقاديّة في مذهب ابن سينا. وشكّل تمهيداً للانتقال من الفلسفة المشّائيّة إلى فلسفة السهروردي الإشراقيّة.

١٦. البغدادي ، المعتبر ، جـ ١ ، ص ٨.

١٧. الكفوي ، أبو البقاء الحسيني ، كتاب الكلّيّات ، القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٢٨١ هـ ، ص ١٠٨.

١٨. الغزالي ، المعيار ، ص ٣٩.

المستصفى. وقال فيها الجرجاني: «إنّ اللازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء»[١٩].

• عرض الغزالي بعد ذلك أربع منازل في نسبة الألفاظ إلى المعاني، وقد وردت تسميتها نفسها في كتبه الأربعة. ويتميّز فيها بالشرح والتفصيل متأثّراً بالشفاء عند ابن سينا، ومؤثّراً بالبغدادي فيما بعد، والذي ذكر شيئاً منها. لكنّه اعتبر الأبحاث اللفظيّة الدالّة على المعاني تختصّ بعلم اللغات، وليس بعلم المنطق[٢٠]. أمّا المنازل الأربع في نسبة الألفاظ إلى المعاني والواردة عند الغزالي فهي ما يلي:

أ ـ **المشتركة**: لفظ واحد يُطلق على معانٍ مختلفة بالحدّ والحقيقة، مثالها: لفظة العين التي تطلق على معانٍ عدّة في لغة العرب. إذ يقصد بها الباصرة، أداة الإبصار، وينبوع الماء، وقرص الشمس. وتقوم الدلالة والعلاقة هنا على أساس لغويّ يختصّ بالعربيّة، بينما اختلف الأمر عند أرسطو، فكانت العلاقة عنده على أساس ماهويّ وجوديّ. كما وضّحنا في فقرة الحدّ بمقدّمتنا المنطقيّة.

وتُنير شروح الغزالي الأبعاد اللغويّة التي تتميّز بالدلالة اللفظيّة والإسميّة، من دون أن يعني ذلك عدم إدراكه أبعاد المشترك من الألفاظ[٢١]، التي وردت عند أرسطو، ولاسيّما إنّ المعنى المشترك عند أرسطو وجه ما بين شيئين؛ مثل Être يُقال على الله وعلى الإنسان. بينما الوجود يطلق على الله والإنسان بالاسم عند المسلمين ومن هذا المنظار قال الجرجاني عن الاشتراك في المعنى Analogue: «الاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يُسمّى مماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانيّة، وإن كان بالجنس يُسمّى مجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانيّة»[٢٢]. وبهذا تكون دلالات المعنى مستمدّة من أرسطو لكنّها انطبعت بالفكر الإسلاميّ وسمته اللغويّة.

ب ـ **المتواطئة**: يرى الغزالي أنّ المتواطئة تدلّ على أعيان متعدّدة بمعنى واحد مشترك بينها، مثل دلالة إسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة إسم الحيوان على

١٩. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، مصر، الكتبي، ١٣٢١ هـ، ص ١٢٨.
٢٠. البغدادي، المعتبر، جـ ١، ص ٨ ـ ٩.
٢١. اصطلح البعض على جعل لفظ (Equivoque) يقابل الاسم المشترك.
٢٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦.

الإنسان والفرس والطير[٢٣] . وتختلف المتواطئة عن المشتركة ، فالمشتركة إسم واحد لمعانٍ عدّة ، أمّا المتواطئة فأعيان عدّة لها أسماء عدّة لمعنى واحد . والدلالة في المتواطئة ذات دور لغويّ ووجوديّ ، إذ تستند على تراتب الموجودات ، وربّما على الكليّات الخمس بتفصيلاتها إلى أجناس وأنواع .

ج - المترادفة : يقول فيها الغزالي : «هي الأسماء المختلفة الدالّة على معنى يندرج تحت حدّ واحد»[٢٤] . فالخمر والراح والعقار لها جميعها معنى واحد هو المسكّر المعتصر من العنب . وتشتهر اللغة العربيّة في كثرة استعمالها للمترادفات ، نتيجة تعدّد الأسماء للمعنى الواحد . ويقول الجرجاني عن الترادف : «ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة»[٢٥] .

د - المتباينة أو المتزايلة : وهي الأسماء المختلفة في اللفظ والمعنى على السواء ، مثل الأسد والمفتاح والسماء[٢٦] . ونكرّر أنّ كلّ هذه الدلالات وردت متماثلة في كلّ كتب الغزالي المنطقيّة ، وظهرت معانيها وشروحها واحدة . نختصر القول إنّ الإمام فصّل وتوسّع في شرح دلالات الألفاظ أكثر ممن جاء قبله . ومهّد لدراسة التصوّر والحدّ . ويمكننا أن نرجّح أنّ ارتباط تصوّر اللفظ غير مفصول عن المعنى عنده ، بالرغم من تشديده على الدلالات اللفظيّة والاسميّة . ونتساءل ، هل مردّ ذلك التأثّر بالمعاني الأرسطويّة؟ وهل ترتبط المسألة بالتجريد عند مفكّريّ الإسلام؟ أم بخصوصيّات اللغة العربيّة التي يقوم الإسم فيها على المعنى المفرد المشخّص المحسوس غالباً؟ وسنتوسّع في الأمر والإجابة لاحقاً . ينتقل الإمام إلى معالجة المعاني بعد شرحه دلالات الألفاظ . فيقسم المعنى إلى جزئيّ وكلّيّ ، وذاتيّ وعرضيّ ولازم ، تمهيداً لدراسة الكلّيّات الخمس . فيتعرّض في المعيار للجزئيّ . ويرى أنّ منه المفرد المشخّص ، مثل زيد ، ومنه الموجود المحدّد المشار إليه ، مثل هذا الفرس . وتصوّر المفرد المشخّص والمشار إليه لا يؤدّيان إلى وقوع الشراكة فيهما . بينما العكس في الكلّيّ ، إذ يؤدّي

٢٣ . الغزالي ، المعيار ، ص ٤٧ .
٢٤ . المصدر نفسه ، ص ٤٧ .
٢٥ . الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٣٤ .
٢٦ . الغزالي ، المعيار ، ص ٥٧ .

تصوّر معناه إلى وقوع الشركة فيه، وينطبق هذا على أسماء الأجناس والأنواع. ويضيف الغزالي أنّ «أل» التعريف، التي تدخل على اسم تجعل معناه كلّيّاً[٢٧]. وكان ابن سينا قد أورد شيئاً من هذا وذكر أنّ «أل» التعريف تفيد العموم، وأنّ سور اللفظ يحدّد تصوّره كلّيّاً أو جزئيّاً[٢٨]. وورد تعبير الكلّي والجزئيّ في مقاصد الفلاسفة قبل المعيار. وقد نبّه الغزالي على وجود ألفاظ تطلق على معانٍ مختلفة، ولا يمكن تحديد خصوصها وعمومها أو جزئيّتها وكلّيّتها. مثل الاستعارة، عندما نطلق لفظة «الأم» للدلالة على الأرض. ومثل الأسماء المنقولة كإطلاق لفظة الكافر أو الفاسق على فلان، والحيّ على الله تعالى، وغيرها من أوجه المجاز والاستعارة المستعملة في اللغة العربيّة[٢٩].

ووسّع الإمام من دراسة المعاني ودلالاتها اللفظيّة، فامتزجت شروحه بآراء فلسفيّة ونفسيّة، سيراً على خطى ابن سينا وأرسطو. وقال إنّ: «الكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»[٣٠]. ثمّ تابع تأثّره فيها بدراساته التي عالجت الجانب المنطقيّ للاسم والمعنى. فذكر أنّ الاسم والفعل والحرف ألفاظ مختلفة، يتميّز فيها الفعل في خضوعه للتصريف والزمن، والحرف في كونه لا يؤدّي المعنى، والاسم في انقسامه إلى اسم محصّل واسم غير محصّل مثل (لا إنسان)[٣١].

لكنّ الجانب المهمّ من دراسته للمعاني وألفاظها كان في شروحه للكلّيّ والجزئيّ نظراً لتعلّقها بالتصوّرات المنطقيّة. والجزء في اللغة: «ما يتركّب الشيء منه، ومن غيره، وعند علماء العَروض عبارة عمّا من شأنه أن يكون الشعر مقطّعاً به»[٣٢]. أمّا الجزء في المنطق، فقال عنه الجرجاني هو عبارة: «عن كلّ أخصّ تحت الأعمّ كالإنسان بالنسبة للحيوان»[٣٣]. وقد فهم الإمام وابن سينا الجزئيّ وتصوّر أنّه استنادا

٢٧. الغزالي، المعيار، ص ٤٠.
٢٨. إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ١٩٧ - ١٩٨.
٢٩. الغزالي، المعيار، ص ٥٢.
٣٠. المصدر نفسه، ص ٤٢.
٣١. المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.
٣٢. الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٥١.
٣٣. المرجع نفسه، ص ٥٢.

إلى تسلسل الأجناس والأنواع، واندراج النوع تحت الأعمّ، (الجنس)، بحيث يشكّل النوع خاصّاً بالنسبة للعامّ. والعام الذي قال عنه الغزالي بأنّه الكلّيّ في المعيار ومقاصد الفلاسفة قصد به الأعمّ، بالنسبة للعلاقة السابقة، وهو يشمل الخاصّ. أمّا لغةً فإنّ «الكلّ هو المجموع الشامل للأفراد»[٣٤]. وقال الجرجاني عن الكلّ هو: «إسم بجموع المعنى ولفظه واحد»[٣٥]. ويجعلنا التحديد السابق ننظر إلى دلالة الكلّ على أنّها لفظة تشمل عدّة معانٍ أو أفراد. ممّا يثبت ما ذهبنا إليه من كون اللغة تعتمد المعاني المفردة المشخّصة. وعندما توجد اللفظة التي تجمع هذه المعاني فعملية الجمع شمولية، وتبقى اسماً عامّاً بدون أن تتجرّد إلى لفظ كلّيّ، ينسلخ عن الأفراد المحسوسة ليعطي مفهوماً مجرّداً. وسنوسّع ذلك في الباب التالي.

يفرّع الغزالي اللفظ إلى مفرد ومركّب في المعيار. ويضيف على الألفاظ المركّبة، علاوة على الاسم المركّب (عبد الملك) و(معد يكرب)، المركّب التامّ، وهو اسم وفعل (كزيد يمشي)، والمركّب الناقص (زيد في)[٣٦]. ويعتبر تفصيله توضيحاً للمعنى الواحد، ولو تألّف من اسم وفعل أو من اسم وحرف. وكان في هذا يعمل على بلورة الحدّ بخصوصيّته العربيّة. إذ ربّما عبّر عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ. ولا سيّما إنّ هذا المعنى الواحد سيأتي موضوعاً أو محمولاً في القضيّة المنطقيّة تبعاً لتركيب الجملة العربية: «يمشي زيد» «مسرعاً».

ويفرّع الغزالي المعاني إلى عامّة وخاصّة، معقّباً على شرحه للكلّيّ والجزئيّ، ذاكراً أنّ هذه المسألة تتعلّق بإدراك الكلّيّات. ونتساءل، هل إدراك المعنى العام أو الكلّيّ عمليّة ذهنيّة تصوّريّة؟ أم لها وجود في الأعيان؟ ونجيب أنّ رأي الغزالي في الجزئيّ واضح، فالجزئيّات والأفراد المشخّصة لها وجود في الأعيان، ـ الواقع ـ ولها معنى منعكس في الذهن ندركه بواسطة الحواس[٣٧]. أمّا رأيه في الكلّيّ فنختصره: بأنّ للكلّيّ تحقّقاً في الأعيان، يتمثّل في ارتسام الحيوانيّة معنى كليّاً في الذهن، يتحقّق في

٣٤. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٩٦.
٣٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٥.
٣٦. الغزالي، المعيار، ص ٤٤.
٣٧. الغزالي، المعيار، ص ٥٧.

كل فرد بالواقع. ويقول: «إنّ الدينار الشخصيّ المعيّن يرتسم منه في النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصوّر له، وذلك المثال يطابق ذلك الشخص، وسائر أشخاص الدنانير الموجودة والممكن وجودها، فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكلّ دينار بفرض صورة كلّيّة لا شخصيّة...»[٣٨].

وللإمام تعقيب وتوضيح في أثناء بحثه بلواحق الوجود، فقرة الكلّي، سنفسّره في فصل المفهوم والماصدق من الباب الثاني.

ويعطي ابن سينا الموقف نفسه في عرضه للكلّيّ الذي يتصوّر في الأذهان، وتكون أجزاؤه متصوّرة حضوراً معه، مثال الإنسان[٣٩]. لكنّه يميّز الإنسانيّة من الإنسان الكلّيّ. فيرى أنّ لها وجوداً ذهنيّاً متصوّراً، وليس لأجزائها وجود في الأعيان، إنّما هي في نفسها حقيقة ما وماهيّة ما. «وليس أنّها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوّماً لها بل مضافاً إليها»[٤٠]. وهذا الكلّيّ هو المعنى المفهوميّ الذي تضاف إليه الموجودات لغويّاً، وتحلّ به منطقيّاً، أي تؤخذ بالاستغراق فيه. فزيد مستغرق بالإنسانيّة، وهي مفهوم ومثال يحمل على زيد وغيره. وسنفصّل وعي الغزالي للبعد الكلّيّ المفهوميّ في الفصل الأوّل من الباب الثاني أيضاً. وقد شكّل العامّ والخاصّ مصطلحين أدخلهما إلى جانب الكلّيّ والجزئيّ في المعيار. واستخدم في شرحهما المعيّن والتعيين[٤١] بدلاً من المشخّص والأفراد الجزئيّة. وهو في هذا التوجّه يميل ميلاً قويّاً نحو تداول المصطلحات الفقهيّة والمعاني الإسلاميّة، بادئاً الدخول في عمليّة مزج المنطق بالمفردات الإسلاميّة، التي ستكتمل في المحكّ ومقدّمة المستصفى.

ويتعرّض الغزالي في دلالات المعاني ونسبة بعضها إلى بعض لثلاث دلالات: الذاتيّ والعرضيّ واللازم. وقد شرح الذاتيّ[٤٢] قائلاً: «الحيوانيّة ضروريّة للإنسان، فإنّك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان. بل مهما فهمت الإنسان حيواناً مخصوصاً، فكانت الحيوانيّة داخلة في مفهومك بالضرورة».

٣٨. المصدر نفسه، ص ٤٣.
٣٩. إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٠٢.
٤٠. المرجع نفسه، ص ٢٠٢.
٤١. الغزالي، المعيار، ص ٥٧.
٤٢. المصدر نفسه، ص ٥٨.

ويلقّب هذا بلقب آخر للتميز، وهو الذاتيّ المقوّم. فالذاتيّ ما يقوم به المعنى ويكوّن مفهوماً له ملاصقاً. وأورد ابن سينا هذا الفهم عندما تكلّم على الذاتيّ المقوّم[٤٣]. أمّا اللازم فهو ذاتيّ غير مقوّم أو عرضيّ لازم[٤٤]، بحسب تسمية ابن سينا له. وجاء اللازم عند الغزالي على أنّه غير المفارق، كالمولود بالنسبة للإنسان[٤٥]. فهو صفة ترتبط بالمعنى وتختصّ به وتلازمه، لكنّها لا تقوّمه أي لا تشكّل مفهومه. وقد سمّى المتكلّمون اللوازم بتوابع الذات يميّزوها عن الجوهر. وربّما تأثّر كلّ من ابن سينا والغزالي في مفهوم اللازم هذا، وخصوصاً بالمعتزلة الذين نادوا بذلك ليفرّقوا بين الحدوث وتوابع الحدوث. وكلّها مسائل تتعلّق بالخلق والفعل وجوهر الله، ونحن لسنا بمعرضها. وقال الجرجاني إنّ: «اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء»[٤٦]. وترتبط علاقة اللازم بالقياس الأصوليّ، إذ للتلازم دور مهمّ في الأحكام الشرعيّة. ويستعمل التلازم للدلالة على تلازم العلّة مع الحكم. فكلّما ظهرت العلّة وجد الحكم. ويقال بأنّ الوصف ملازم للعلّة، كملازمة الرائحة المخصوصة للإسكار مثلاً.

ويختلف العرضيّ عن اللازم لأنّه يفارق الشيء، أي يرتبط بمعنى معيّن عرضيّاً، كارتباط البياض بالإنسان عندما نقول: الإنسان أبيض.

«فإنّ البياض يتصوّر أن يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً، فليس وجوده شرطاً لإنسانيّته، ولنسمّ هذا عرضيّاً مفارقاً»[٤٧]. وبالتالي فالعرضيّ يزول ولا يرتبط بالمعنى. مثال زوال الحمرة عن وجه الخجول. وقد وردت هذه التمييزات في علاقة المعاني عند ابن سينا[٤٨].

ويسمّي الغزالي في المعيار كلاًّ من اللازم والعرضيّ بالعرضيّ، أحدهما لازم والآخر مفارق. وينطلق من هذا التشعيب في علاقة المعاني ليدخل مباشرة في تقسيم الكلّيات الخمس. فكلّ شيء يجيب على ما هو... يعتبر ذاتيّاً مقوّماً، أي الجنس

٤٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.
٤٤. المرجع نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩.
٤٥. الغزالي، المعيار، ص ٥٨.
٤٦. الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ١٢٨.
٤٧. الغزالي، المعيار، ص ٥٨.
٤٨. ابن سينا، الإشارات، ص ٢١٢.

والنوع. وكلّ شيء يجيب على أيّ شيء هو... يسمّى فصلاً. ويقسم العرضيّ إلى خاصّة وعرض عامّ، وبهذا تكتمل الكلّيات الخمس[٤٩]: الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ. ويذهب أيضاً إلى وجود تراتب وأجناس متوسّطة بين الجنس والنوع. وهذا التوسّط أخصّ من الجنس وأعمّ من النوع. وقد قال بذلك ابن سينا، كما ذكرنا في المقدّمة.

ثمّ يذكر الغزالي الكلّيات الخمس بالتفصيل مبيّناً حمل الكلّيّ على الآخر ودور كلّ منها[٥٠]. فالجنس يرسم بأنّه كلّيّ يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق. والنوع كلّيّ يحمل على أشياء تختلف بالعدد، ويدخل تحت الجنس. والفصل يوصف بأنّه كلّيّ يطلق على حقائق مختلفة. وتشير لنا الشروح بأنّ الغزالي لم يختلف عن ابن سينا في شيء، لا في الحمل ولا في دور كلّ كلّيّة وتراتبها. ويتعرّض بعدها الإمام إلى الأجناس العليا معدّداً الكلّيات أو المقولات العشر، ويقول إنّها أعلى الأجناس، «وإنّها عشرة واحد جوهر وتسعة أعراض»[٥١]. وما ورد في المعيار كان هو نفسه مختصراً في المقاصد. فيمكن القول: إنّه تأثّر بابن سينا كثيراً في مبحث المعاني وعلاقتها. بل كان منطقياً كبقيّة المناطقة الذين نقلوا عن أرسطو وشرّاحه، وخصوصاً في بحث الأجناس والأنواع وعلاقة الكلّيات وكيفيّة التصوّر.

الموضوع الثاني: الحدّ ولواحق المقولات

ينتقل الغزالي إلى معالجة الحدّ بحسب التبويب الذي تحدّثنا عنه. ويرى أنّ التصوّر التامّ يتمّ بالحدّ[٥٢]. والحدّ عنده يكون بذكر ماهيّة الشيء ومجموع ذاتيّاته. إذ يقول: «إعلم أنّ قول القائل في الشيء ما هو؟ طلب لماهيّة الشيء. ومن عرف الماهيّة وذكرها فقد أجاب. والماهيّة إنّما تتحقّق بمجموع الذاتيّات المقوّمة للشيء حتّى يكون مجيباً. وذلك بذكر حدّه. فلو ترك بعض الذاتيّات لم يتمّ جوابه...»[٥٣]. فما هي، إذاً

٤٩. الغزالي، المعيار، ص ٦٢.
٥٠. الغزالي، المعيار، ص ٦٨ – ٦٩.
٥١. المصدر نفسه، ص ٦٩.
٥٢. المصدر نفسه، ص ١٧٠.
٥٣. الغزالي، المعيار، ص ٦٥.

هذه الذاتيّات التي يتحقّق بها الحدّ؟ وكيف نجيب على السؤال ما هو الشيء؟ يجيب الغزالي بأنّ تصوّر الحدّ هو بذكر جنسه القريب مع فصله الذاتيّ ومثاله : «أن لا نقول في حدّ الإنسان جسم ناطق مائت... بل نقول حيوان... فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم...»[٥٤]. ولا نجد اختلافاً بينه وبين ابن سينا في فهم دور الحدّ، ويقول الأخير مثلاً : «الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء... ويكون لا محالة مركّباً من جنسه وفصله»[٥٥]. وقد كان الغزالي أكثر دقّة في ذكر الجنس القريب خلال الأمثلة المعطاة من تعريفات الفقهاء. فمثاله عن الخمر ولوازمه وذاتيّاته هو «الشراب المسكر»[٥٦]. كما كان أكثر تشديداً في إيراد الذاتيّات وصولاً للتمييز التامّ. بحيث يشكّل التجديد مطابقة للحدّ بدون نسيان أحد الفصول. وقال : «ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتيّة على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا سئل عن حدّ الحيوان، فقال جسم ذو نفس حسّاس له بعد متحرّك بالإرادة، فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد الحسّاس لكان التمييز حاصلاً به، ولكن لا يكون قد تصوّر الحيوان بكمال ذاتيّاته. والحدّ عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى»[٥٧]. يقترن هذا الشرح بما يُسمّى التعريف بالحدّ، وقد ورد عند المناطقة وعند ابن سينا[٥٨]. وعرف الغزالي أيضاً التعريف بالرسم وذكره قائلاً، إنّه لا يمكن استبدال التعريف بالرسم بالتعريف بالحدّ فـ : «قد ينتفع به – أي الرسم – في بعض المواضع في زيادة الكشف والإيضاح. وأمّا إبدال الذاتيّات باللوازم والعرضيّات فذلك قادح في كمال التصوّر... ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم...»[٥٩]. إذاً، الرسم أدنى من الحدّ لأنّه يقتصر على ذكر الجنس مع الخاصّة، صفة لازمة لكنّها عرضيّة. بينما الحدّ يضع الجنس مع الفصل، صفة ذاتيّة أساسيّة، وتمتدّ معرفة الغزالي بالرسم من ابن سينا

٥٤. المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٥٥. إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٤٩ – ٢٥٠.

٥٦. الغزالي، المعيار، ص ١٧٢.

٥٧. المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٥٨. إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٥٢.

٥٩. الغزالي، المعيار، ص ١٧٣.

الذي صوّره واضحاً[٦٠]. وتوسّع البغدادي، فيما بعد، بمعرفة الحدّ ذاكراً التعريف بالحدّ، والتعريف بالرسم جاعلاً طرق التعريف متراتبة. أوّلها الحدّ وهو أتمّها، وثانيها الرسم. وأضاف بعد ذلك تعريفة ثالثاً هو التعريف بالتمثيل، بتعريف الشيء بنظائره وبمشابهه. «هو تنوير ذهنيّ بالألفاظ وتحديد لمعانيها يفيد المتعلّم»[٦١]. وكان أن عرّف الغزالي الحدّ اللفظيّ وقال عنه: «الحدّ الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه بل ربّما يكون مشكوكاً»[٦٢]. ونستنتج أنّه يتعرّض لاتّجاهين في تحديد الحدّ: اتّجاه يرى أنّ تحديد الشيء هو حقيقته، وآخر يرى أن تحديد الشيء بتفسير لفظه. وأنّ العلم يتصوّر أنّه إدراك العامّ للمعلوم بوساطة التعليم، الذي تتحدّد معانيه من القرآن في القسطاس المستقيم. ويلعب التحديد اللفظيّ دوراً في شرح مفردات اللغة العربيّة، التي تنطلق من الفرد وعليه تعتمد في تعبيرها، كما سنرى لاحقاً. وقد تأصّل علم الأصول في الكثير من جوانبه على التفسير اللغويّ، حلاً لتفسير غريب القرآن والحديث. وربّما بقي تأثّر الغزالي بالاتّجاهين محصوراً ضمن حدود النقل عن ابن سينا والفارابي، وفي حدود خصائص الفقه واللغة العربيّة. وكلّ ما ذكره في المعيار، إشارة للحدّ اللفظيّ، وليس مزجاً تامًّا كما سيجري في المحكّ والمستصفى.

ويبقى السؤال المهمّ عن كيفية تحقّق الحدّ والحصول عليه. فالمعلوم أنّ المعرفة والعلم يتمّان بالبرهان أو بالعقل مباشرة. ويحتاج البرهان إلى توسّط لننتقل إلى معرفة الشيء. ومعنى ذلك أنّنا نحتاج إلى وسط للتعرّف على الحدّ. ويرى الغزالي في ذلك أنّ البرهان لا يوصلنا إلى الحدّ، ولا يمكن أن يحصل حدّ بالبرهان. لأنّ الحدّ يحتاج بدوره إلى حدّ آخر. فالوسط يتطلّب وسطاً آخر، وإلى ما لا نهاية[٦٣]. ثمّ يطرح طريقاً بديلاً هو طريق العقل المباشر. ويربط كلّ مسألة منطقيّة في التصوّر بالنظرة النفسيّة والفلسفيّة، معتبراً أنّ هذه المعاني تتكوّن وتصبح تصوّراً بالحسّ والتخيّل والتعقّل. ويمرّ الإدراك بالحواس الظاهرة إلى القوّة المدركة عبر الخيال[٦٤]. فيتمّ إدراك

٦٠. ابن سينا، الإشارات، ص ٢٥٥.
٦١. البغدادي، المعتبر، جـ١، ص ٤٧ ــ ٤٨.
٦٢. الغزالي، المعيار، ص ١٧٥.
٦٣. الغزالي، المعيار، ص ١٧٧.
٦٤. المصدر نفسه، ص ٥٣.

موجودات العالم الخارجيّ بواسطة الحواس الخمس : (إدراك الصور والألوان). ثمّ يلعب التخيّل دوراً في تركيب المحسوسات وجمعها : «الخيال يتصرّف في المحسوسات وأكثر تصرّفه في المبصرات ، فيركّب من المرئيّات أشكالاً مختلفة»[٦٥]. ويتعرّض الغزالي لمرحلة نفسيّة أرقى في تصوّر المعاني ، وفيها تخلٍّ عن الحسّ والخيال «فأعرض عن الخيال رأساً وعوّل على مقتضى العقل فيه ، فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى محسوس وغيره»[٦٦].

وترتبط المسألة هنا بتصوّر العمليّة النفسيّة تنتقل من المحسوس إلى المعقول المجرّد. فإدراك الأشياء يقوم بالعقل ، وطريق العقل منطقياً التركيب من الجنس والفصل ، إذ يقول : «طريقة التركيب ، وهو أن نأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حدّه ، بحيث لا ينقسم. وننظر من أيّ جنس من جملة المقولات العشر ، فنأخذ جميع المحمولات المقوّمة لها ، التي في ذلك الجنس. ولا يلتفت إلى العرض واللازم بل يقتصر على المقوّمات. ثمّ يحذف منها ما يتكرّر ويقتصر من جملتها على الأخير القريب. ونضيف إليه الفصل ، فإن وجدناه مساوياً للحدود... فهو الحدّ..»[٦٧]. وما يُستفاد من النص السابق نلخّصه : بأنّ الحدّ يُعرف بالطريقة التركيبيّة التي تذكر الجنس مع الفصل[٦٨]. ويتمّ الحصول على الجنس بعمليّة إدراج هذا الحدّ ضمن جنسه ، ويفتّش عن جنسه باستعراض المقولات العشر. حتى إذا وجدت هذه المقولة نأخذ بأجناسها العليا والدنيا ، - يقصد بالأجناس الدنيا والأنواع وأشخاص هذه الأنواع - تاركين الفصول والأعراض. ثمّ نميّز بين هذه المحمولات المقوّمة من الأجناس والأنواع ، فنحذف المتكرّر والبعيد ليبقى الجنس الأقرب ، الذي نضيف إليه الفصل ، حصولاً على التطابق الماهويّ بينه وبين الحدّ. وسأفرد هذا المثال تفسيراً حيًّا لما شرحناه :

«إذا سُئلنا عن حدّ الخمر فنشير إلى خمر معيّنة ، ونجمع صفاته المحمولة عليه فنراه أحمر يقذف بالزبد. فهذا عرضيّ ، فنطرحه ، ونراه ذا رائحة حادّة ومرطباً للشرب ، وهذا لازم ، فنطرحه ، ونراه جسماً أو مائعاً أو سيّالاً وشراباً مسكراً ومعتصراً من

٦٥. المصدر نفسه ، ص ٥٥.

٦٦. المصدر نفسه ، ص ٥٤.

٦٧. الغزالي ، المعيار ، ص ١٧٧.

٦٨. ليس هذا تكراراً لما سبق. إنّما هو تفصيل لكيفيّة معرفة الحدّ وطريقة اقتناصه.

العنب، وهذه ذاتيّات. فلا تقول جسم مائع سيّال شراب، لأنّ المائع يغني عن الجسم، فإنّه جسم مخصوص والمائع أخصّ منه. ولا تقول مائع لأنّ الشراب يغني عنه ويتضمنّه وهو أخصّ وأقرب. فتأخذ الجنس الأقرب المتضمّن لجميع الذاتيّات العامّة، وهو شراب، فتراه مساوياً لغيره من الأشربة، فتفصله عنه بفصل ذاتيّ لا عرضيّ، كقولنا مسكّر يحفظ في الدنّ...»[٦٩]، ويلاحظ أنّ طريقة الحصول على الحدّ تناولت عمليّتين: الأولى تمّ فيها استعراض المحمولات العليا والأفراد المندرجة تحت بعض الأنواع. والثانية جرى فيها التمييز بين هذه المحمولات، واستثناء ما لا حاجة إليه.

فالعمليّة الأولى عمليّة استقرائيّة، والثانية عملية تقسيميّة فرزيّة ــ الشيء إمّا هذا أو ذاك، لكنّه هذا فليس ذاك ــ يتمّ الحذف بعدها. ولم يتنبّه الغزالي لعمليّة المعرفة الباطنيّة التي عرضها في تركيب الحدّ، بل وأنكر أيّ طريق معرفيّ غير التركيب. لكنّ القاضي الساوي[٧٠]، (٥٠٤ ــ ٥٦٦ هـ / ١١١٠ ــ ١١٧٠ م) أدرك ذلك فذكر إمكانيّة التوصّل للحدّ بالقسمة والاستقراء، مع تشديد على التركيب طبعاً. واعتبر أنّ القسمة تفيد طريق التركيب، فتدلّ على الأعمّ والأخصّ بجعل الجنس لما يليه، ثمّ يقسم الشيء قسمين ويختار أحدهما. ويتابعها الاستقراء بحصره الجزئيّات التابعة للجنس أو النوع[٧١]. والأرجح لدينا أنّ الساوي تأثّر بابن سينا في آرائه المنطقيّة، وعرف منطق الغزالي. فإنّه يعرض مثلاً وفي غير فقرة لبعض تفصيلات الألفاظ والحدود، كما وردت عند الغزالي.

إذاً، انحصرت معرفة الحدّ بطريق تركيب الجنس والفصل من دون اتّباع البرهان. وبناء على ذلك يرى الغزالي: أنّ الخطأ في الحدّ يقع من الجنس والفصل. أما أخطاء الجنس فهي التالية، مثلما يذكرها:

١. إذا وضع الفصل بدل الجنس، مثلاً: العشق إفراط المحبّة.
٢. أن توضع المادّة مكان الجنس، مثلاً: السيف حديد يقطع.

٦٩. الغزالي، المعيار، ص ١٧٨.
٧٠. عمر بن سهلان الساوي، ولد بساوه بين الري وهمذان واشتغل بالفلسفة والمنطق.
٧١. الساوي، البصائر النصيريّة، ط مصر، ١٨٩٧ م، ص ١٦٥ وما بعد.

٣. أن تؤخذ الهيولي مكان الجنس، مثلاً: الرماد خشب محترق.
٤. أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، مثلاً: العشرة خمسة وخمسة.
٥. أن يكون النوع بدل الجنس، مثلاً: الشرّ هو ظلم الناس.

وينتج الخطأ من الفصل: بوضع الجنس مكان الفصل، أو بوضع العرضيّ أو اللازم أو الخاصّ مكان الفصل[٧٢]. ويرى أنّ هناك تعريفات خاطئة لا تصوّر الحدّ. ويسمّيها ما هو مشترك، وهي:

١. إذا عرّف الشيء بأخفى منه، مثلاً: النار جسم شبيه بالنفس
٢. إذا عرّف الشيء بضده، مثلاً: الزوج ما ليس بفرد
٣. إذا عرّف الشيء بنفسه أو بأقلّ منه في الوجود، مثلاً: الشمس كوكب يطلع بالنهار.

وذكر البغدادي، فيما بعد، شيئاً عن الفاسد من التعريف قائلاً: «ما يعرف الشيء بمساويه في المعرفة أو بما هو أعرف منه ومتأخّر عنه في المعرفة... أو يقدّم الأخصّ فيها على الأعمّ أو غير الأعرف على الأعرف...»[٧٣].

وقد تأثّر كلّ من الغزالي والبغدادي بموقف ابن سينا، الذي جعل الحدّ يفيد الماهيّة. ولذا نقول إنّ الثلاثة ومشّائيّة الإسلام جميعاً تابعوا رأي أرسطو بالحدّ وبكيفيّة التوصّل إليه. وعلى الرغم من هذا الاتّباع إلّا أنّ عمق بحثهم في الحدّ لم يركّز على الكلّي بمعنى التجريد العقليّ والخلاص من المشخّصات المحسوسة. ولا سيّما إنّهم ارتبطوا باللغة العربيّة التي تعبّر بتركيبها البنيويّ عن الأفراد المستقلّين. فمثلاً، نادى ابن سينا والغزالي بالعامّ ولم يتجاوزاه إلى الكلّي بالمفهوم المجرّد، إلّا نقلاً عن الفارابي وأرسطو. ونرجّح أنّ الغزالي عندما تحدّث عن الجنس نظر إليه على أنّه أعمّ من النوع فقط. وعندما ميّز بين الجنس البعيد والجنس القريب كانت رؤيته الأعمّ اللغويّ وليس الأعمّ العقليّ المجرّد.

ويرتبط مبحث الحدّ في المعيار بمعالجة المقولات العشر. وقد اعتبرتها المدرسة

٧٢. الغزالي، المعيار، ص ١٧٩.
٧٣. البغدادي، المعتبر، جـ١، ص ٥١.

المشّائيّة أبحاثاً ميتافيزيقيّة. ولم يفرد لها مشّائيّة الإسلام أبحاثاً مفصولة في كتاباتهم المنطقيّة، بل ألحقوها بها. وصهرها ابن سينا في الإشارات مع عرضه المنطقيّ، كما ألحقها الغزالي بمبحث الحدّ. ولم يشذّ عن القاعدة سوى ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) الذي صنّف كتاباً مشهوراً[٧٤]، فسرّ فيه مقولات أرسطو. ويذكر الغزالي في لواحق الحدّ، لواحق للمقولات تتعرّض بجملتها لأبحاث وجوديّة وفلسفيّة؛ نحن بغنى عنها في استعراضنا للحدّ. ويتناول بعضها أبحاثاً كالجزئيّ والكلّي، والعلّة والمعلول، والمتقدّم والمتأخّر. وقد تضمّنت آراء منطقيّة داخلتها بعض مسائل الواجب والممكن بالمعنى الوجوديّ. فمثلاً: «الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره... وأنّ كلّ ما هو واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته»[٧٥]. وعلى الرغم من مزج هذه الموضوعات بالآراء الفلسفيّة إلّا أنّ بعض أبحاث الحدّ المنطقيّ وخلفيّاته ظهرت عميقة، وأمدّتنا بطبيعة تصوّرات الغزالي، وقد أجلنا البحث فيها لباب خلفيّات الغزالي منعاً للتكرار.

ويمكن القول أخيراً: إنّ الغزالي تأثّر بابن سينا في مبحث الحدّ بالمعيار وبشروحه وتقسيماته. وبقيت روح الحدّ في المعيار امتداداً لما كان في كتاب مقاصد الفلاسفة، واستمراراً للاتّجاه الأرسطويّ. وحاول الإمام الإطالة في الشرح والتفصيل بحيث أضاف على ابن سينا، لكنّه لم يخرج من دائرته. وإذا قيل إنّه كان في المعيار متميّزاً بالتأثّر في الأمثلة الفقهيّة وفي بعض التعبيرات اللغويّة، إلّا أنّ الطابع العامّ، مثلما لاحظنا، كان استمراراً للمنطق المشّائيّ وتمهيداً للميل والاتّجاه نحو الفقه والنمط الإسلاميّ. ولا يخفى على القارئ والمتعمّق في مسائل المعيار، أن يجد تطوّراً بسيطاً عن المقاصد، واختلافاً جزئيًّا. إذ ينتقل الإمام فيه نحو الشرح والمعاني الإسلاميّة. وكان في هذا يمثّل طريقاً متوازياً مترافقاً مع تطوّره المعرفيّ المتجلّي بالتوفيق بين العقل والنقل، وبتطعيم الأصول بالأدلّة العقليّة. مع ما رافق هذا الطريق الطويل من شكوك ويقين، وهدم وبناء، وتخطٍّ لمرحلة وتبنٍّ لأخرى.

إنتقل الغزالي إلى وضع كتاب محكّ النظر قبل ارتحاله عن بغداد، وربّما إبّان

٧٤. Averroès, Talkhiç Kitab Al-Maqoulat.

٧٥. الغزالي، المعيار، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

شكوكه الأولى بالمعرفة العقليّة، وتعلّقه أكثر بالأدلّة الإيمانيّة. وكتاب محكّ النظر ليس إلّا استمراراً للموضوع المنطقيّ عنده، لكن ببنية إسلاميَّة الآن.

ثالثاً: يدور بحث الحدّ في كتاب محكّ النظر، حول موضوعين أيضاً: أوّلها: الألفاظ والمعاني. ثانيها: الحدّ وامتحان صحّته.

يجعل الغزالي من الألفاظ والمعاني بحثاً تمهيدياً للقياس فيقول: «النظر في الألفاظ ثمّ في المعاني ثمّ في تأليف مفردات المعاني، إلى أن تصير علماً تصديقيًّا يصلح أن يُجعل مقدّمة»[٧٦]. وقد كتب المحكّ عقب المعيار، كما ذكرنا وبعد ضجره من النظر الفلسفيّ. إذ قال: «تحرير محكّ النظر والافتكار ليعصمك عن مكامن الغلط في إتمام مضايق الاعتبار... وبعث في نفسي داعية الانتهاض وحوّلني إلى فن اطّرحته بحكم السآمة والضجر، فعدت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر»[٧٧]. والالتفاتة التي تكلّم عنها هي: كتابا المقاصد والمعيار. وقد هجر موضوعاتهما، لكنّه في نهاية المحكّ يعترف بسعة المعيار وتفصيلاته قائلاً: «إن أمعنت في تفهّم الكتاب، تشوّقت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته، واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه معيار العلوم...»[٧٨].

أما مبحث الحدّ في المحكّ فينقسم إلى موضوعين أساسيّين يقعان ضمن قسمَي الكتاب. فيحتلّ موضوع الألفاظ والمعاني جزءاً من القسم الأوّل، وموضوع الحدّ القسم الثاني كلّه. وبالشكل التالي من التبويب:

– الفن الأوّل: قسم القياس، وفيه يعالج الغزالي «النظر في الألفاظ ثمّ في المعاني ثمّ في تأليف مفردات المعاني...»[٧٩].

– الفن الثاني: قسم محكّ الحدّ، وفيه يعالج الإمام فنّين: أوّلها قوانين الحدّ، وثانيهما امتحان الحدّ.

ولعلّ تأجيل بحث الحدّ وتأخيره مردّه طبيعة هذا البحث الخارجيّة والغريبة عن

٧٦. الغزالي، محكّ النظر، مصر، المطبعة الأدبيّة، د. ت، ص ٨ – ٩.
٧٧. المصدر نفسه، ص ٢.
٧٨. المصدر نفسه، ص ١٣٣.
٧٩. المصدر نفسه، ص ٨.

الفكر الإسلاميّ وعقليته. فالمسلمون لم يعوا الحدّ إلّا في دوره الاسميّ المميّز بين الألفاظ.

يتضمّن الفن الأوّل ثلاثة فصول تشكّل في مجموعها غرضاً في عمليّة الاستدلال ؛ وتوصل إلى تركيب المقدّمة. ويتناول الفصل الأوّل، دلالة الألفاظ على المعاني وفيه ثلاثة أقسام:

أ ـ القسم الأوّل: دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة والتضمّن والالتزام.

ب ـ القسم الثاني: دلالة الألفاظ على نوعين: المعيّن والمطلق.

ج ـ القسم الثالث: الألفاظ أربعة أنواع: مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة.

ويتطرّق الفصل الثاني لعلاقة المعاني بعضها ببعض من خلال ألفاظها وفيه ثلاثة تقسيمات:

أ ـ التقسيم الأوّل: تكون المعاني مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة إمّا مساوية أو أعمّ أو أخصّ.

ب ـ التقسيم الثاني: نجد المعنى إذا نُسب إلى معنى آخر، إمّا ذاتيًّا أو لازماً أو عارضاً.

ج ـ التقسيم الثالث: تُدرك المعاني بثلاثة أسباب، بالحسّ أو التخيّل أو التعقّل.

أمّا الفصل الثالث فيعالج تكوين القضيّة وتركيب المفردات، وسنؤجّل بحثه إلى الفصل الثاني.

يضمّ القسم الثاني من الكتاب فنّين:

يحتوي الفنّ الأوّل: على ما يجري مجرى القوانين والأصول، ويضمّ ستّة قوانين:

أ ـ القانون الأوّل: يجيب الحدّ عن سؤال الطالب، والمطالب أربعة.

١. مطلب (هل): هل الله موجود؟

٢. مطلب (ما): ما العقار؟

٣. مطلب (لِمَ): سؤال عن العلّة.

٤. مطلب (أيّ): للتمييز.

ب ـ القانون الثاني: ينبغي أن يكون الحادّ بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتيّة واللازمة والعرضيّة.

ج ـ القانون الثالث : دور الحدّ في التعريف بالماهيّة.

د ـ القانون الرابع : لا يحصل الحدّ بالبرهان.

هـ ـ القانون الخامس : حصر مداخل الخلل في الحدود من جهة : الجنس والفصل والأمر المشترك.

و ـ القانون السادس : لا تحديد للمعنى الذي لا تركيب فيه.

ويجمع الفنّ الثاني : جملة امتحانات للحدّ وعددها ثمانية ، وفيها تمييز الخطأ من الصواب :

الامتحان الأوّل : الحدّ بحقيقة الشيء أو باللفظ المفسّر.

الامتحان الثاني : الحدّ بإعطاء المثل المرادف.

الامتحان الثالث : حدّ العرض الذي لا يقوم بنفسه.

الامتحان الرابع : الحدّ بعكسه.

الامتحان الخامس : حدّ المتضادّين.

الامتحان السادس : التفسير السطحيّ.

الامتحان السابع : إستدعاء الكلام المطوّل.

الامتحان الثامن : الاختلاف في لفظ الواجب والمباح ، بدون فهم المعنى.

يتبيّن من التركيب الشكلّي لكتاب المحكّ وجود نوع من التشابه بينه وبين المعيار. وخصوصاً في إفراده مبحثاً للحدّ بنهاية الكتاب ، وفي جعل مبحث الألفاظ والمعاني تمهيداً للقياس. ويلاحظ إسقاط بحث المقولات ولواحقها في المحكّ. وممّا يلفت النظر أيضاً اختصار المحكّ لبعض التقسيمات والتفصيلات. فهو لا يعالج على صعيد الألفاظ والمعاني النقاط التالية بشكل مفصّل ومنفرد.

أ ـ القسمة المتعلّقة برتبة الألفاظ من مراتب الوجود ، وكون اللفظة مفردة ومركّبة[٨٠].

ب ـ الشروح المفصّلة للتمييز بين المشتركة والمتواطئة والمتباينة.

ج ـ القسمة المتعلّقة باعتبار الموجودات تخضع للتعيين أو لعدمه.

٨٠. بينما وردت هذه الأمور في المعيار ، ص ٤١ ـ ٤٣.

د - القسمة المجيبة للسائل عن الماهيّة، والمرتبطة ببحث المعاني، وبالكلّيات الخمس بشكلها المفصّل والمعزول.

كما لم يتناول كتاب محكّ النظر على صعيد مبحث الحدّ، نسبةً للمعيار، الموضوعاتَ التالية:

أ - مادّة الحدّ وصورته.

ب - إستقصاء الحدّ على القوّة البشريّة.

ج - تعريفات الحدود، وفيه شرح لمجموعة حدود ومصطلحات فلسفيّة وطبيعيّة وردت بالمعيار ولم ترد في المحكّ.

ويقدّم هذا التبويب صورة واضحة عن المجانسة بين موضوع المحكّ والمعيار، نظراً للتشابه في الفصول وفي عناوين الموضوعات. ويتجلّى ذلك في دراسة الألفاظ والمعاني وارتباطها بعضها ببعض، وفي دور الحدّ وصحّته إلخ... لكنّ المتعمّق في المضمون يلحظ الاختلاف البنيويّ بين الكتابين. وكيف تحوّل الغزالي من متأثّر بابن سينا وناقل للمنطق الأرسطويّ نصًّا وروحاً إلى منطقيّ يأخذ القواعد والأسس ويحوّلها ليجعلها إسلاميّة التفكير والمصطلح والمعنى والدور الاجرائيّ. وستبيّن الملاحظات والشروح لمضمون المحكّ، وجهة النظر هذه. على أنّنا سنكتفي بإيراد الجديد والمتغيّر المتميّز من المعيار، من دون تكرار لما سبق، أو ذكر لما في المعيار من تطابق وتضمّن واشتراك وترادف: وقد وردت جميعها في المحكّ.

لقد اقتصر التوجّه بالمعيار نحو بعض الأمثلة الفقهيّة، وكانت بمثابة التمهيد للمحكّ، إذ يقول الغزالي: «رغبنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهيّة فتشمل فائدته، وتعمّ سائر الأصناف جدواه وفائدته. ولعلّ الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليّات القطعيّة بالأمثلة الفقهيّة الظنّية. فليكفّ عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها. فإنّها لم تُوضع إلّا لتفهيم الأمر الخفيّ بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه...»[٨١].

٨١ - الغزالي، المعيار، ص ٢٧.

فاقتصر غرضه على إعطاء الأمثلة الفقهيّة، لاستساغة الأمور العقليّة لا أكثر ويعترف بأنّه يقوم بصناعة فكريّة للتفهيم. بينما الأمر في «المحكّ» يختلف تماماً، فثمّة تجاف وتباعد عن غرض التقليد والاتباع، ـ قاصداً اتّباع ابن سينا ـ واقتراب إلى الابداع وتأليف المنطق الإسلاميّ الذي يرشد إليه نور الله والاستبصار المعرفيّ. «وما أحوج إلى هذا مَن ركب متن الخطر في الارتفاع عن حضيض التقليد، مع سلامة مغبّته إلى يفاع الاطّلاع والاستبصار، مع خطر عاقبته وتفاقم غائلته. فإن لم يره الحقّ حقاً، كان نظره كلّه هباء، وإن لم يوفّقه للعمل بما علمه كان جهده كلّه عناء...»[٨٢]. وبدل أن يُسمّي مبحث الحدّ تصوّراً يسمّيه في المحكّ المعرفة. ويصرّح بأنّ المعرفة متأتيّة من اللغة العربيّة. و «يقول النحاة أنّ المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد، إذ يقول عرفت زيداً، والظنّ يتعدّى إلى مفعولين، إذ تقول ظننت زيداً عالماً. والعلم أيضاً يتعدّى إلى مفعولين...»[٨٣].

وعوضاً أن يكون التصوّر ينال بالحدّ، يصبح الأمر: «المطلوب من المعرفة لا يُقتنص إلّا بالحدّ، والمطلوب من العلم الذي يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب لا يُقتنص إلّا بالحجّة والبرهان وهو القياس...»[٨٤].

إنّ المرجّح أنّ الغزالي قصد في استعمال مصطلح المعرفة، إدراك الأسامي والمعاني المفردة. وكلمة معرفة من «عرف» و «معرّف»، ويشرح الجرجاني المعرّف بأنّه: «ما يستلزم تصوّره اكتساب تصوّر الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كلّ ما عداه، فيتناول التعريف بالحدّ...»[٨٥]. وهكذا يجعل للمعرّف دورين: تصوّري وتمييزيّ. فيوصل الدّور التصوّري لماهيّة الشيء وحقيقته، ويهدف الدور التمييزيّ تفريق اللفظ عمّا عداه. ولم يكن الأمر عند الغزالي في المحكّ غير هذا التوفيق بين الدورين الماهويّ واللغويّ. والحال نفسها في المعيار وفي كلّ الاتّجاه المنطقي الذي سنستعرضه لاحقاً.

وتجدر الإشارة أنّ استخدام المصطلح بقي ضمن الأغراض المنطقيّة واللغويّة،

٨٢. الغزالي، المحكّ، ص ٣ ـ ٤.
٨٣. المصدر نفسه، ص ٥.
٨٤. المصدر نفسه، ص ٦.
٨٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٠.

وربّما ارتبط تعبير المعرفة «ابستمولوجياً» بنظريّة العرفان الصوفيّ، التي بدأ يتأثّر فيها الإمام إبّان تأليفه المحكّ وبعده. بينما يوحي استعمال لفظة التصوّر في المعيار ذاك الإدراك الاسميّ والعقليّ لماهيّة الشيء. ويقول فيه الجرجاني مثلاً: التصوّر هو «حصول صورة الشيء بالعقل... وهو إدراك الماهيّة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»[86].

وقد اصطلح الغزالي في موضوع الألفاظ والمعاني بمجموعة مصطلحات وأمثلة مغايرة لما ورد في المعيار، وسنذكرها كما يلي:

– يُطلق الغزالي، تمشّياً مع ابن سينا، على الجزئيّ والكلّي تعبيري الخاصّ والعامّ. وقد أشير إلى ارتباط هذه الألفاظ بالتصوّر اللغويّ العربيّ. لكنّ الأمر في المحكّ يتبدّل، فيستعمل الإمام المعيّن والمطلق[87]. واللذان وردا في المعيار. إنّما التعبيران هنا يحلّان نهائيًّا محلّ الخاصّ والعامّ. وقصد الغزالي بلفظة معيّن ما يدلّ على عين واحدة. وهذا هو دور الاسم أو اللفظ في اللغة العربيّة. والبيّن أنّ الفقه وعلماء العربيّة يستخدمون اللفظة للتمييز بين الأسماء. فلكلّ معنى لفظ معيّن محدّد. ويلعب المعيّن استناداً إلى ذلك دور المحدّد، الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلّا ذلك الواحد. ويقول الجرجاني: «التعيين ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره»[88]. وكنّا قد ذكرنا معنى الجزئيّ ومدلوله. وكيف لم يجرّد المسلمون التصوّر إلى كلّي وجزئيّ. بل انحصروا في الخاصّ والعامّ، وكلّها مدلولات عربيّة. أمّا هنا فالمصطلح مطابق للغة العربيّة ولدورها المعبّر عن الأفراد وعن ذاك الواحد المشخّص (هذا الإنسان). فالمحكّ يذهب بالمنطق إلى حدود الاندماج بالعربيّة وإخراج المعرفة أو التصوّر بقالب إسلاميّ وعربيّ. ويظهر الأمر جليًّا في مدى تعبير المصطلح عن البعد الماصدقيّ، في الباب التالي. ومثلما المعيّن كذلك المطلق، فقد استعمل الغزالي هذا المصطلح بالمحكّ بديلاً للعامّ في المعيار والمقاصد.

وتحدّث ابن سينا عن المطلق مقابل الضروريّ في استعراضه للممكنات[89]. وقصد

٨٦. المرجع نفسه، ص ٤٠.
٨٧. الغزالي، المحكّ، ص ١٠ ـ ١١.
٨٨. الجرجاني، التعريفات، ص ٥١.
٨٩. ابن سينا، الإشارات، ص ٣٠٨ ـ ٣١٧ والشفاء، القياس، ص ٢٢.

بالمطلق بيان غير الضرورة ، أمّا الضرورة فهي المشروطة بقانون وجوديّ طبيعيّ. وبقيت أحكام المطلق ضمن قوانين الطبيعة لديه ولدى الفارابي أيضاً. أمّا الغزالي فاستخدم تعبير المطلق ليدلّ على ما هو مغاير للمعيّن ،بل وعكسه. ويحمل المطلق بمعناه العموميّة وقد عرّفه الجرجاني «إنّه ما يدلّ على واحد غير معيّن»[٩٠]. ويقول عنه أبو البقاء: «المطلق هو الدالّ على الماهيّة من غير دلالة على الوحدة والكثرة ، والنكرة دالة على الوحدة ولا فرق بينهما في اصطلاح الأصوليّين»[٩١]. ويرتكز المطلق عند المسلمين على منحى لغويّ ، يعتبر اللفظة معرفة وليست نكرة. واستعمل لفظ المطلق في الفقه ليشكّل نقيض المقيّد. إذ يجري الحكم المطلق في الأصول على إطلاقه ، إلّا إذا وقع تقييد ، مثاله : «قوله تعالى ، تحرير رقبة. والمقيّد ما تعرض ذاتاً موصوفة بصفة ، كقوله تعالى ، تحرير رقبة مؤمنة»[٩٢].

والأرجح اتّجاه الإمام إلى التأثّر بالعربيّة والأصول في تداوله المطلق في المحكّ ، أكثر منه اتّباعاً لابن سينا. ويزيد من ترجيحنا الاقتناع بأنّ مسائل البحث فقهيّة ، وغرض الكتاب ، كما صرّح ، تعليميّ إسلاميّ. ولأنّ الغزالي بعيد هنا عن معالجة الأمور الطبيعيّة والوجوديّة. ويدلّ على ذلك أيضاً تلك الأمثلة التي أدخل عليها (أل) التعريف فاستحالت مطلقة. فإذا كان «هذا السواد» معيّناً ، أصبح تعبير «السواد» ، مطلقاً[٩٣]. وكل هذا يدل على أثر اللغة العربيّة أو بالحريّ علم الأصول.

– يستخدم الغزالي جملة أمثلة في دلالة الألفاظ على المعاني ، وجاء بعضها مغايراً للمعيار. وهي تبتعد عن التمثّل بمفهوم الماهيّة واندراج الجنس والنوع ، وتأخذ طابع مفردات اللغة العربيّة ومعاني الأمثلة الفقهيّة.

فيقدّم الغزالي أمثلة على الترادف : الليث والأسد ، والخمر والعقار. وعلى

٩٠. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٤٩.

٩١. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٤٩.

٩١. الكفوي ، الكلّيات ، ص ٣٤١.

٩٢. الكفوي ، الكلّيات ، ص ٣٤٢.

٩٣. الغزالي ، المحكّ ، ص ١١.

المتواطئة : الرجل الذي يطلق على زيد وعمرو وبكر. وعلى المشتركة : اسم المشتري على قابل عقد البيع ، والكوكب إلخ ...[٩٤]

وإذا قارنا ما سبق مع ما ورد في المعيار ألفينا أمثلة الأخير تدور حول موضوعات تستند على الماهيّة وتسلسل الأجناس والأنواع. وهي أقرب إلى التأثر بابن سينا ، فمثله على المتواطئة : إطلاق الحيوان على الفرس والإنسان والطير. ومثال اللازم في المحكّ تلخّص في : كون الأرض مخلوقة[٩٥] ، فمخلوقة وصف لازم للأرض ، يتّضح فيه المعنى القرآنيّ. بينما مثال اللازم في المعيار صفة ذاتيّة غير مقوّمة : الولادة للطفل.

– تناول الغزالي بالمحكّ علاقة الذاتيّ بالمعاني. فبدل أن يعتبره تجريداً ومقوّماً كلّياً للنوع والجنس اعتبره صفة بالمعنى اللغويّ. واستندنا على ذلك من خلال أمثلته التي تنحصر في اللونيّة والجسميّة ، ومن تصريحه بأن الذاتيّ يسمّى صفة النفس[٩٦]. وقد اختلفت الحال في المعيار، كما بيّنا في حينه.

– يتهرّب الإمام في المحكّ من كلّ مثال يتعلّق بالماهيّة الأرسطويّة ، أو باندراج الأجناس والأنواع. وهو يذكر مجموعة أمثلة في المحكّ تتناول المساوي والأعمّ والأخصّ. وهي بحسب الترتيب : جسم متحيّز للمساوي. والوجود للجسم للأعمّ ، والحركة للجسم للأخص[٩٧]. بينما اختلفت الأمثلة في المعيار في هذه الموضوعات. فكان مثال المساوي : الحيوان للحسّاس. ومثال الأعمّ : الحيوان للإنسان. ومثال الأخصّ : الإنسان إلى الحيوان[٩٨] وربّما تخوّف في المحكّ من أن يجعل الإنسان ضمن الحيوان ، فلجأ إلى الأمثلة المحسوسة الطبيعيّة تحت فعل البعد الدينيّ.

والملخّص من موضوع الألفاظ والمعاني في محكّ النظر ، هو تلك الاختلافات بينه وبين المعيار والتي عرضناها بإيجاز سابقاً. ويؤكّد كلّ ذلك الاتّجاه اللغويّ الذي بدأه الغزالي في المعيار بتأثير من طبيعة اللغة. وقد تعمّق هنا في المحكّ وأخذ طابعاً دينيًّا

٩٤. الغزالي ، المحك ، ص ١٢ - ١٣
٩٥. المصدر نفسه ، ص ١٨ .
٩٦. المصدر نفسه ، ص ١٧ .
٩٧. المصدر نفسه ، ص ١٧ .
٩٨. الغزالي ، المعيار ، ص ٥٧ .

فقهيًّا. تجاوز حدود الالتزام بأبعاد المنطق أحياناً. ويمكن القول: إنّ الكلّي، بوصفه عمليّة منطقيّة صوريّة تعمد إلى التجريد، انعدم نسبيًّا في محكّ النظر واختفى. وربّ قائل: إنّ وروده في المقاصد والمعيار لم يكن سوى نقل. ومع جانب بعض الصحّة في هذا القول، إلّا أنّ المحكّ قد بلور المسألة الدينيّة بوضوح. وربّما اختزلت عمليّة التجريد المنطقيّة الشكليّة في المحكّ إلى عملية تجريد عقليّة نفسيّة فقط. ويتجلى هذا في تفسير الإمام لكيفيّة تصوّر اللونيّة والشكليّة، فيقول: «إصطلحنا على تسميتها عقلاً، فيدرك ويقضي بقضايا، ويدرك اللونيّة مجرّدة، ويدرك الحيوانيّة...»[٩٩].

يتطرّق الغزالي في موضوع الحدّ إلى أبحاث الحدّ نفسها الواردة في المعيار، مع شيء من الاختصار وبحلّة إسلاميّة. ويعتبر اكتمال معرفة الحدّ عن طريق التعريف باللفظ والرسم والحدّ. ويوضح الأمر في مجموعة الأسئلة التي يطرحها والتي تجيب على كنه الحدّ. وتنحصر في أربعة مطالب: هل، وما، ولِمَ، وأيّ. ويعتبر مطلب «ما» أهمّها، وفيه مثال الفقه المشهور: «الخمر». ويفيدنا مطلب «ما» بثلاثة أجوبة:

– يعرّفنا بتمييز الاسم وشرحه، أيّ بالتعرّف على حدّه اللفظيّ. فنقول: ما العقار؟ هو الخمر.

– ويدلّنا على مميّزات الشيء العرضيّة، ويُسمّى حدًّا رسميًّا. فنقول الخمر هي المائع الذي يقذف بالزبد، ثم يستحيل إلى الحموضة. ويجمع من العوارض واللوازم ما يساوي حقيقة ذات الخمر.

– ويجيبنا عن ماهيّة الشيء وحقيقته، ويُسمّى حدًّا حقيقياً، الخمر شراب معتصر من العنب[١٠٠].

وقد ركّز الإمام على التحديد الاسميّ الخاصّ باللغة العربيّة في المحكّ، وحصر مكامن الغلط في الألفاظ. كما نبّه إلى ضرورة الاحتراز من «الألفاظ الغريبة والوحشيّة والمجازيّة البعيدة والمشتركة المتردّدة»[١٠١]. ومن ثمّ يجب استعمال الألفاظ المعروفة ذات النص الصريح، وإن اعتاص الأمر فليذكر المستعار أو لترد قرينة لغير المصرّح من

٩٩. الغزالي، المحكّ، ص ٧١.
١٠٠. الغزالي، المحكّ، ص ٩٢.
١٠١. المصدر نفسه، ص ٩٨.

المعاني. ولم ينتقل في المحكّ، ولا في مقدّمة المستصفى، كما سنرى، إلى تبنّي مفهوم الحدّ اللفظيّ طريقاً يفيد التعريف بالحدّ. مع العلم أن الفقهاء ونظّار المسلمين لم يعرفوا سوى الحدّ اللفظيّ، ولم ينادوا إلّا بالاتجاه الاسمي[١٠٢]. ومردّ هذا رفضهم الكلّيات والماهيّات الأرسطويّة، معتبرين أنّ الحقائق والمعاني الإسلاميّة موضوعة، ولا يجوز تناول معان مغايرة لها[١٠٣].

ويمكن القول إنّ الغزالي استمرّ في كتبه المنطقيّة القريبة من الفقه وخصوصيّة اللغة العربيّة بعملية المزج. فقال مثلاً: «إعلم أنّ من طلب المعاني من الألفاظ، ضاع وهلك كمَنْ استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أوّلاً في عقله بلا لفظ، ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى. فلنقرّر المعاني، فنقول: الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى حقيقة في نفسه، الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبّر عنه بالعلم، الثالثة تأليف مثاله بحروف تدلّ عليه... الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسّة البصر دالّة على اللفظ وهي الكتابة... - إلى أن يقول - إنّ الأوّلين وجودان حقيقيّان لا يختلفان بالأعصار، والأخريان وهما اللفظ والكتابة تختلف بالأعصار والأمم...»[١٠٤]. ونلاحظ أنّه في استمراره بهذه العمليّة الجامعة بين الاتجاهين المنطقيّ والأصوليّ الاسميّ أقرّ بأنّ تعريف الحدّ ينال بتصوّر الماهيّة وبالتمييز اللفظيّ والاسميّ معاً. وتعتبر الفقرة السابقة على درجة من الأهمّيّة، كونها تشير إلى تصريح الغزالي بوجود الحقائق العقليّة الكلّية ثابتة في الذهن، وبوجودها قائمة بذاتها. وهذان الوجودان يشملان الشعوب كافة بدون تمييز. ونتساءل كيف وفّق الإمام بين هذه المعاني الأرسطويّة وبين المعاني الإسلاميّة القائمة في القرآن؟ وكيف صرّح بذلك في كتاب المحكّ المتميّز بالطابع الإسلاميّ؟ نُرجّح أنّ ذلك كان نتيجة التطعيم وتطويع المعاني المنطقيّة لإغناء الاستدلال الأصوليّ. وأخيراً نجد أنّ موضوعات «المحكّ»

١٠٢. إبن تيميّة، تقي الدين، كتاب الردّ على المنطقيّين، بمباي، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٩٤٩، ص ١٤ ـ ١٥.

١٠٣. سنوسّع هذا الرأي قليلاً في الخاتمة.

١٠٤. الغزالي، المحكّ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

الأخرى متوافقة مع موضوعات المعيار والمقاصد، فهماً وتوجّهاً. على أنّ المحكّ تميّز بالمنحى الفقهيّ واللغويّ.

رابعاً: يدور بحث الحدّ في مقدّمة كتاب المستصفى ضمن الموضوعات المنطقيّة نفسها، وهو أقرب إلى «المحكّ» منه إلى «المقاصد» و«المعيار». وذُكِرَ زمن تأليف هذا الكتاب. ولعلّ القارئ يتساءل عن سبب إهمالنا القسطاس المستقيم، الذي وضعه الغزالي قبل المستصفى. والجواب أنّ القسطاس لم يتطرّق إلى بحث الحدّ بشكل مستقلّ، بل عالج الموازين والأقيسة. لذا تركنا عرض موضوعاته لفصل القياس.

يعلن الغزالي في مقدّمته المنطقيّة ببداية المستصفى أنّ: «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل»[١٠٥]. ثم يتلو دور المقدّمة ومضامينها قائلاً: «نذكر في المقدّمة مدارك العقول وانحصارها في الحدّ والبرهان، ونذكر الحدّ الحقيقيّ وشرط البرهان الحقيقيّ، وأقسامها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب «محكّ النظر» وكتاب «معيار العلم». وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصّة بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً...»[١٠٦]. فالمنطق هنا آلة لكلّ العلوم، والمقدّمة اختصار للمحكّ والمعيار. وبالأحرى هي نسخة عن المحكّ من حيث الأمثلة والتركيب الشكليّ والمصطلحات والغرض والمفاهيم. ولا سيّما إنّها هضمت وتفاعلت كالمحكّ باللغة العربيّة وبأصول الفقه الإسلاميّ. ويختلف المستصفى عن المحكّ من ناحية الشكل، فبحث الحدّ فيه يرتبط مع مبحث الألفاظ والمعاني، ولم يرد فصل بينهما؛ بل كانت الفقرات متتابعة متّصلة. ولم يذكر الغزالي سبباً لهذا التغيير، لكنّ الأرجح لدينا أنّ الكتاب ظهر قبل نهاية عمر الغزالي، ممّا جعله يعيد إحكام التسلسل، جاعلاً إيّاها أكثر منهجيّة. وقد طوى مبحث الحدّ في المستصفى على موضوعين:

أوّلها الحدّ، وثانيها سوابق القياس، وبه تعالج مسألة الألفاظ والمعاني. وتسلسلت الموضوعات والتبويب على الشكل التالي:

١٠٥. الغزالي، المستصفى في علم الأصول. جـ ١، ص ٣.

١٠٦. المصدر نفسه، ص ٧.

- قوانين الحدّ.
- إمتحان قوانين الحدّ.
- تمهيد عن دور المفردات وتأليفها.
- علاقة الألفاظ بالمعاني ودلالتها.
- علاقة المعاني في ما بينها.

تناولت مسائل الحدّ ستّة قوانين: عالج الغزالي في القانون الأوّل المطالب الأربعة، وفائدة الحدّ في الجواب عن ماهيّة الشيء، وتبيان دور الحدّ أيضاً في التمييز بين الأسماء. وفي القانون الثاني، الحادّ، وضرورة كونه بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتيّة واللازمة والعرضيّة[١٠٧]. وممّا يلفت النظر هنا استعماله تعبير الصفة والموصوف. إذ قال: «المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالإضافة إلى الموصوف إمّا ذاتيًّا له، ويسمّى صفة نفس، وإمّا لازماً ويسمّى تابعاً، وإمّا عارضاً لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود...»[١٠٨] ويقدّم لنا هذا القول شرحاً وافياً ومركّزاً لتصوّر الذاتيّ واللازم في المستصفى، علماً أنّه ورد مختصراً في المحكّ، ووردت عبارة للتمييز فقط. ويجعلنا هذا ندرك مجدّداً سيطرة اللغة العربيّة، من خلال أصول الفقه، على المفاهيم المنطقيّة. فبعد أن كان الذاتيّ معنًى عاماً في المعيار يدل على المميزات المقوّمة للشيء أصبح هنا صفة نفس، وأصبحت علاقة المعاني علاقة صفة وموصوف. ممّا يبرز الأثر الكلاميّ الذي تجلّى في التشديد على جعل العلاقات تستند على الصفات. وتلعب الصفات دوراً مهمًّا في نظريّة المتكلّمين ومعظمهم من الأصوليّين في الآن نفسه. فيتساءل المتكلّمون، هل الصفات إضافة على الله تعالى؟ أم إنّها جزء من تصوّر وجوده الأعلى؟ والأرجح أنّ الذات الإلٰهيّة عند معظمهم لا تقبل إضافة، حتى لا يجعلوها تقبل تكثيراً... لذا تصبح الصفة صفة النفس وهي من ماهيّة الشيء. وهذا هو التفسير العقليّ للصفات، الذي تأثّر به الإمام وتابعه، إلى جانب تمثّله وهضمه اللغة العربيّة التي تتناول اللازم والتوابع. فاللازم يرافق الشيء وقد شرحناه، أما التابع فهو العرضيّ أو العارض الذي ينفصل عن الشيء. ويعرّفه

١٠٧. المصدر نفسه، ص ٩.
١٠٨. المصدر نفسه، ص ٩.

أبو البقاء بأنّه : «معنى زائد على الذات ، أي ذات الجوهر يجمع على أعراض... عارض أي زائل يزول»[١٠٩] . وبهذا يتأكّد لنا الأثر الدينيّ واللغويّ المتعمّق في كل من المحكّ والمستصفى . ومن ثمّ يتبلور انصهار المعاني والمفاهيم وامتزاجها كلّما تقدّم الزمن بالغزالي. ويتابع الغزالي موقفه في القانون الثالث من الحدّ ، وكيفيّة تعريفه بالمنوال نفسه الذي اتّبعه في المحكّ . والحال نفسها في القانون الرابع والخامس والسادس. وثمّة سمة بارزة تتجلّى في متابعة الغزالي تبنّيه طريق التعريفات بالحدّ والرسم واللفظ معاً . وهو يجمع اتّجاه الأصوليّين الذين يقرّون بالتحديد اللفظيّ ، لأنّهم ينطلقون من النص المحدّد المعاني ؛ واتّجاه المناطقة الذين يصرّون على التحديد الماهويّ[١١٠] .

ولعلّ الجمع هنا يتعدّى عملية التوفيق أو التوليف ، ويطمح إلى إبراز الجانب العقليّ في الأصول ، وطغيانه على تيارات الاستحسان والاستصلاح ؛ من دون إغفال لأهميّة التحديد الاسميّ في الأصول وشرح غريب اللفظ . والذي يقول الغزالي فيه : «أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلّم ، أو قول إمام من الأئمّة ، يقصد الاطّلاع على مراده به»[١١١] . ولم يبدّل الإمام في علاقة الألفاظ ومصطلحاتها كثيراً عمّا أورده في المحكّ . بل استمرّ على الوتيرة نفسها من تقسيم وأمثلة وشروحات ، كنّا قد أشرنا حينها إلى تميّزها من المعيار ، ويميل المحكّ نحو العربيّة وأصول الفقه والخصوصيّة الإسلاميّة .

وقد ركّز الغزالي في مقدّمة المستصفى على مسألة اليقين ، معطياً الدّور للمعنى وللصدق في تركيب الألفاظ والبرهان . ولهذا نرى أنّه اهتمّ بالمضمون إلى جانب الصوريّة والشكل ، حتى في موضوع الألفاظ والمعاني . إذ قال : «الخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدّمات ، إذ قد تكون خالية عن شروطها ، وأخرى من كيفيّة الترتيب والنظم ، وإن كانت المقدّمات صحيحة يقينيّة ومرّة منهما جميعاً...»[١١٢] . ولم ترد في المحكّ ومقدّمة المستصفى أيّة إشارة إلى تقسيم الكلّيات الخمس وذكر المقولات . لكنّ البحث تركّز على مفهومَي الجنس والنوع ، خصوصاً في

١٠٩ . الكفوي ، الكلّيات ، ص ٢٥٢ .
١١٠ . الغزالي ، المستصفى ، ص ١٤ ـ ١٥ .
١١١ . المصدر نفسه ، ص ١٦ .
١١٢ . المصدر نفسه ، ص ١٩ .

المستصفى، فلربّما كان الغزالي يتصوّر مفهوماً أمراً مفروغاً منه. إلّا أنّ الأصوليّين جعلوا الفصل بالنسبة للنوع جنساً[١١٣]، وإذا كان الإنسان نوعاً فإنّ الحيوان فصله، أمّا في حقيقة الموقف الأرسطويّ فإنّ الحيوان جنسه. ولا عجب أن نرى الحيوان في بعض أمثلة المعيار مفهوماً وفصلاً للإنسان[١١٤]. وربّما كان ذلك تأثّراً بالأصوليّين المتكلّمين، أو كان تهرّباً من جعل الإنسان ضمن أفراد الحيوان. بحيث شكّلت الحيوانيّة فصلاً للإنسان، ممّا لا يتعارض مع الشرع ويسير ضمناً في خلفيّة الأصوليّين الذين جعلوا الفصل مكان الجنس. وإذا تعمّقنا في المسألة هذه رَدَدْناها إلى الخلفيّة المنطقيّة والفلسفيّة، والتي تحتّم وجود التعارض بين الموقف الأرسطويّ والأصوليّ. فالموقف الأرسطويّ يتلخّص بجعل الجنس علّة للنوع، والفصل معلولاً للنوع. إذاً كيف يكون المعلول علّة؟ أي كيف يكون الإنسان متقدّماً على الحيوانيّة، وهي فصله، بحسب رأي الأصوليّين؟ إنّ حقيقة الموقف الإسلاميّ والأصوليّ، وموقف الغزالي بالتحديد، تتلخّص بجعل «الله تعالى» العلّة الوحيدة، وكلّ الأمور المنهجيّة والوجوديّة سواها عوارض وتفسيرات لاحقة تنتج عن العلّة الأولى. وسنوسّع الشرح في فصل العلاقات المنطقيّة بالباب الثاني. لكنّنا نؤكّد هنا، أنّ انطلاقة أمثلة الغزالي الإسلاميّة، التي بدأت في المعيار ونضجت في مقدّمة المستصفى، ترتبط بهذه المفاهيم أو ربّما تتأثّر فيها. لهذا ستختزل تدريجياً فكرة الأجناس والأنواع كمقولات وجوديّة وعلل طبيعيّة متراتبة ومتسلسلة منطقياً. ويتم تلاقح الحدود بمفاهيم المعاني الماهويّة والأدوار اللفظيّة، جنباً إلى جنب. فنرى التصوّر والمنطق كلاً مقيّداً بحدود الدين.

سبق الغزالي في مزج المنطق الأرسطويّ بالأصول إمام الحرمين الجويني، وخصوصاً تأكيده على دور الحدّ في تحديد الماهيّة، إلى جانب التحديد اللفظيّ. وقد أخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطويّ[١١٥]. وهذا ما كرّره الغزالي فيما بعد، وفي مقدّمة المستصفى، كما أشرنا. حتى إنّه يذهب في المستصفى إلى ضرورة ذكر كل الفصول حصراً للتحديد، فيقول: «أن تجمع أجزاء الحدّ من الجنس والفصول... أن

١١٣. النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص ٩٨.
١١٤. الغزالي، المعيار، ص ٣٩.
١١٥. النشار، مناهج البحث، ص ٩٣.

تذكر جميع ذاتيّاته وإن كانت ألفاً... لكن ينبغي أن تقدّم الأعمّ على الأخصّ... إنّك إذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد مكرّراً...»[١١٦] وإنّ فكرة إيراد الذاتيّات والصفات إنّما تفيد في تحديد الألفاظ. وكان أن أخذها الغزالي عن الجويني، وقال بها ابن حزم[١١٧]. ودفع الغزالي إلى مزج التحديد الماهويّ بالشرح اللفظيّ ما وجده من التباس في استخدام المصطلحات النظريّة والشرعيّة. إذ قال: «أن يكون اللفظ في كتاب الله... فيكون ذلك اللفظ مشتركاً فيقع النزاع في مراده به...»[١١٨] ويعلن بعض الأحيان عن ضرورة استعمال طريقة الشرح اللغويّ. فإنّ هناك معاني لا تُحدّ إلّا بطريق تفسير اللفظ، بحيث يُبدّل اسم باسم مرادف له وبما يساويه أو يكون أوضح منه[١١٩]. وقد احترز من الأخطاء اللغويّة، وكرّر تنبيهه عليها في المقدّمة ذاكراً كيفيّة وقوع الشركة فيها عند الفقهاء[١٢٠]. وقال إنّ القرآن مليء بمثل هذه الألفاظ التي تثير الغلط، وأورد أمثلة من ذلك: «الصبح إذا تنفّس، فأذاقها الله لباس الجوع والخوف - أي أهل القرية -، واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة»[١٢١]. أكثر الغزالي في هذه التفصيلات وتعمّق فيها واضعاً اليدّ على المسألة جميعاً. وإذا كانت العقيدة محدودة بالكتاب والسنّة، فإنّ حقائق الأشياء مستخرجة من هذه العقيدة. والمسألة تُختصر بكيفيّة إيجاد المنهج الذي يستوعب هذه المسائل، وأحكام تصوّرها والاستنتاج منها. ولهذا الأمر أدخل الغزالي الحدّ الحقيقيّ ليدعّم به ثغرات الحدّ اللفظيّ بعد أن تنبّه لما ذكرناه عنه. ويمكن القول أخيراً إنّ تصوّره برمّته، في مبحث الحدّ، اندفع تحت وطأة الأداء الإجرائيّ الدينيّ. فلم يكن الإمام متأثّراً بابن سينا ومتابعاً لخطوط أرسطو فحسب، إنّما كانت غايته ومراده إسلاميّين. وبقيت حدود معالجته ضمن أفق أصول الاجتهاد، تدعيماً لقواعده. وما التصوّر إلّا إحدى العمليّات الإجرائيّة لهذا الاتّجاه. ولم تكن أصول العقيدة العامل الوحيد في

١١٦. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١٠.
١١٧. النشار، مناهج البحث، ص ١٠٠.
١١٨. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١٦.
١١٩. المصدر نفسه، ص ١٣.
١٢٠. المصدر نفسه، ص ٢١.
١٢١. المصدر نفسه، ص ٢١.

توجّهه التصوّريّ المنطقيّ الذي كان في كتبه فقد رافقها عامل اللغة العربيّة ببنيتها ومترادفاتها وطبيعتها المشخّصة، التي تعتمد الفرد، مثلما سيتّضح في الشروح أكثر فأكثر. وإذ نكتفي بهذا القدر من التفصيل في عرض مبحث الحدّ، كما ورد في كتب الغزالي، نوجّز ملاحظاتنا عنه بما يلي:

١. تأثّر الغزالي بشكل واضح بمنطق أرسطو في المقاصد والمعيار، وقد تبيّن لنا تشابه آراء الغزالي وآراء ابن سينا، لكن ذلك لم يحلّ دون بقائه في إطار المعطيات الإسلاميّة التي فعلت فعلها في المبنى والمعنى. وكانت اللغة أحد عواملها.

٢. إنتقل الغزالي في المحكّ ومقدّمة المستصفى إلى طور جديد، أبقى فيه على التصوّر الأرسطويّ، إنّما بتحليل ومصطلحات وخلفيّات إسلامية وعربية محض. فغدا القارىء لا يلاحظ آثار ابن سينا، بل وجد الغزالي يخطّ تركيباً جديداً. والمتتبّع بدقّة لذلك يرى أنّنا تعرّضنا في المقاصد لنقل الحدّ عن ابن سينا، وفي المعيار وجدنا بعض أوجه الجدّة مع بقاء النقل. أمّا في المحكّ فانقلبت بنية التصوّر وبقي التوفيق والتطعيم، وفي مقدّمة المستصفى استمر الموقف الذي كان في المحكّ، مع تركيز على الشروح اللفظيّة ودور التفسير وحلّ غريب القرآن والحديث.

٣. تميّز الغزالي في بحث التصوّر باستعراضه مجموعة علاقات الألفاظ بالمعاني، التي كان قد بدأها الفارابي وابن سينا، وأكملها الإمام موسّعاً. وتبيّن لنا أنّ هذه الشروح بقيت في حيّز اللغة العربيّة، بينما كانت شروح أرسطو للتمييز بين الأسماء بدلالاتها، تمهيداً لتصنيف الموجودات. واستند التميز الأرسطويّ على البعد الماهويّ الوجوديّ المجرّد. بينما كان التميز الإسلاميّ خاضعاً لمفردات اللغة العربيّة وطبيعتها. ويرى بعضهم أنّ المقولات عند ابن سينا ليست إلّا تصنيفاً للألفاظ العربيّة[١٢٢].

٤. لقد أدخل الغزالي التصوّر الأرسطويّ ونقله عن ابن سينا، ليدعم فيه تصوّر الحدود في الأصول. وقد جعل المنطق معياراً شكليًّا، فجرّده عن العلوم الجزئيّة كالفقه والحديث والتفسير، وطعّمه بعلم الأصول من دون البحث في المسائل الفلسفيّة وكليّات الوجود[١٢٣].

١٢٢. إبن سينا، كتاب الشفاء، المدخل، ص ٦٠.
١٢٣. الغزالي، المستصفى، جـ١ ص ٤.

الفصل الثاني

مبحث القضيّة في كتب الغزالي المنطقيّة

إحتذى الغزالي في بحث القضية المنطقيّة حذو عمله في الحدّ. فتناول عناصرها ومكوّناتها من المعاني المفردة والألفاظ متبحّراً ودارساً. ووردت أبحاثها عقب الحدّ وعلى امتداد الكتب المنطقيّة، باستثناء القسطاس المستقيم الذي نظر في القياس مباشرة.

أولاً: في مقاصد الفلاسفة. حذا الإمام في بحث القضيّة بالفنّ الثالث من هذا الكتاب حذو الحدّ متأثّراً بابن سينا. وأصاب الغرض من القضيّة، حين ذكر كيفيّة تركيبها قائلاً: «المعاني المفردة، إذا ركبت حصلت منها أقسام، ولسنا نقصد من جملتها إلّا قسماً واحداً، وهو الخبر، ويسمّى قضيّة، وهو الذي يتطرّق إليه التصديق والتكذيب»[1]. علماً أن ابن سينا لا يأخذ إلّا بالجملة الخبريّة، لأنّها تحتمل الصدق أو الكذب، فالخبر هو القضيّة المنطقيّة. ويمثّل الغزالي على ذلك فيقول: العالم حادث، ممّا يضطرنا إلى القول إنّ هذا الكلام صادق أو كاذب[2].

ويضم بحث القضيّة في المقاصد ستّة تقسيمات على الشكل التالي:

التقسيم الأوّل: إنقسام القضيّة إلى حمليّة وشرطيّة.

١. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٥٣.

٢. المصدر نفسه، ص ٥٣.

التقسيم الثاني : إنقسام القضيّة إلى موجبة وسالبة.
التقسيم الثالث : إنقسام القضيّة إلى شخصيّة ومهملة ومحصورة.
التقسيم الرابع : إنقسام القضيّة إلى ممكنة وممتنعة وواجبة.
التقسيم الخامس : تقابل القضايا : شروطه وأحكامه.
التقسيم السادس : عكس القضايا : شروطه ونتائجه.

لم تختلف الموضوعات السابقة عنها عند ابن سينا بالرغم من اختلاف التبويب بعض الشيء. وتتكوّن القضيّة الحمليّة عند الغزالي من موضوع ومحمول. أمّا القضية الشرطيّة فتتألّف من قضيّتين: أولاهما تُسمّى (المقدّم)، والثانية تُسمّى (التالي). وتأتي القضيّة الشرطيّة متّصلة تارة ومنفصلة طوراً آخر. وقد استند الغزالي بمثاله في القضيّة الحمليّة على الحدّ الماهويّ والحدّ اللفظيّ الشارح للاسم. فقد استخدم إسماً مركّباً للموضوع، الحيوان الناطق، واسماً مركّباً للمحمول، منتقل بنقل قدميه[٣]. ثم استبدل الحدّين، فاستعمل لفظة الإنسان بدلاً من الحيوان الناطق، ولفظة ماش بدلاً من منتقل بنقل قدميه. وبهذا راعى الفهم الماهويّ في الموضوع والشرح اللفظيّ في المحمول. ولم يكن جديداً، في كلا الموضوعين، عن ابن سينا، وكذلك أمثلته عن الشرطيّات. وقد انقسمت القضيّة عنده في المقاصد إلى شخصيّة وغير شخصيّة. فكان محور تفكيره يدور حول المشخّص، ومثاله: «زيد كاتب». أمّا القضايا الكلّيّة والجزئيّة والمهملة فهي قضايا غير مشخّصة. وعرف الغزالي فرط حاجته إلى السور فيها، فالسور يحدّد كلّيّة القضيّة وجزئيّتها[٤]. ويتطابق التقسيم والتصنيف السابق مع ما ذكره ابن سينا[٥]. ولم يلبث الغزالي أن تكلّم على القضايا ذوات الجهة متابعاً التأثّر بمَنْ سبقه. وأعقبها بالتعرّض لتقابل القضايا الحمليّة، قائلاً فيها: «لكلّ قضيّة نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إن تقاسما الصدق والكذب سُمّيتا متناقضتين»[٦]. ثم تابع شروحه عارضاً شروط التقابل التي تتلخّص:

– أنْ يكون كلّ من الموضوع والمحمول واحداً في المتقابلتين.

٣. المصدر نفسه، ص ٥٥.
٤. المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.
٥. ابن سينا، الإشارات، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨.
٦. الغزالي، المقاصد، ص ٦٢.

- أنْ لا يختلف كلّ من الموضوع أو المحمول في القوّة والفعل.
- أن يتساويا في الإضافة.
- أن يتساويا في الزّمان والمكان.

وممن النظر في الشروط يرى حسن صنيع أرسطو وأثره في الفارابي ثمّ بابن سينا ومن ثمّ بالغزالي. ولقد شكّلت شروط التقابل السابقة الذكر استمراراً لربط المفاهيم المنطقيّة ببعدي المعنى والاسم معاً. فلا يكتفي الغزالي مثلاً، - حسبما ورد في المقاصد - بوحدة الموضوع أو المحمول اسميًّا في المتقابلتين، بل يشترط وحدتهما في المعنى والماهيّة، استناداً إلى مفاهيم الماهيّة، جهة القوّة والفعل، والإضافة والزمان والمكان...

وكان الغزالي مُلِمّاً بأحكام التقابل من ناحية الصدق والكذب. فهو يذكر إمكانيّة حدوث التقابل بين الكليّة والجزئيّة، وبين الجزئيّتين اللتين يمكن أن تصدقا معاً، وبين الكليّتين اللتين يمكن أن تكذبا معاً[٧]. وقد أورد عكس القضايا ذاكراً قواعدها متابعاً ابن سينا من دون إضافة، وكان عرضه مختصراً وأمثلته مشّائيّة، وكذلك تعابيره ومصطلحاته. أمّا تحليل المصطلحات والتعابير فسيكون في فقرة المعيار، نظراً للتشابه بينه وبين المقاصد.

ثانياً: يضمّ بحث القضيّة في معيار العلم ستّة تقسيمات، ويقع ضمن الفنّ الثالث من الكتاب الأوّل ذي العنوان، «مقدّمات القياس»، وقد جاء تبويب القضيّة بحسب التفريعات التالية:

- القسمة الأولى: تنقسم القضيّة إلى جزئين مفردين.
- القسمة الثانية: تنقسم القضيّة باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات.
- القسمة الثالثة: تنقسم القضيّة تبعاً لعموم موضوعها أو خصوصه.
- القسمة الرابعة: تنقسم القضيّة تبعاً لجهّة نسبة المحمول إلى الموضوع وجوباً وجوازاً وامتناعاً.

٧. المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤.

- القسمة الخامسة: تقابل القضايا.
- القسمة السادسة: عكس القضايا.

وإذا حصلت مقارنة التبويب هذا مع ذاك الذي في المقاصد لوجد القارىء تسلسل الموضوعات نفسه، وألفى التركيب الشكليّ نفسه أيضاً. إلّا أنّ التعابير في المعيار بدأت تختلف نسبيًّا. إذ يعالج الغزالي في التقسيم الأوّل تركيب القضيّة من جزئين. وكان قد ذكر أنّ القضيّة المنطقيّة والجملة الخبريّة في اللغة تتركّب من موضوع ومحمول. ثم انتقل في المعيار إلى استعمال المخبر عنه والخبر، بدلاً من استعمال الموضوع والمحمول الواردين في المقاصد. ومثاله الدّائم: زيد قائم، فزيد مخبر عنه وقائم خبر[٨]. وظهر هذا الاستعمال علامة على بدء إدخال المصطلحات العربيّة والتأثّر الواضح باللغة. وقسّم الغزالي القضيّة إلى حمليّة وشرطيّة مثلما في المقاصد. وتتميّز أبحاث المعيار بالشرح والوضوح. فالحمليّ من القضايا: «هو الذي حكم فيه بأنّ معنى محمول على معنى...»[٩] تعبيراً عن طبيعة الحمل، والذي ينحى فيه منحى فقهيًّا ولغويًّا. يتمثّل الأوّل في استعمال تعبير الحكم، واللغويّ في ما يوحي إليه التعبير السابق من إضافة معنى إلى معنى آخر. ولم نقصد بكلامنا خروج الغزالي عن المعاني المنطقيّة في صورتها السينائيّة، لكنّنا نجد مفاهيم جديدة بدأت تحلّ في شروح الغزالي إضافة إلى خلفيّته المنطقيّة الغنيّة بشروح ومعاني ابن سينا. ولقد فصّل في الشرطيّة المنفصلة، وذكر العلاقة بين المقدّم والتالي مقسّماً إيّاها إلى ثلاثة أقسام:

١. ما يمنع الجمع والخلوّ، مثل: العالم إمّا قديم أو حادث. فيمتنع اجتماع القدم والحدوث، كما يمتنع الخلوّ من أحدهما.

٢. ما يمنع الجمع دون الخلوّ، مثلاً: هذا إمّا حيوان أو شجر. فهما لا يجتمعان لكن يمكن للذي قلنا عنه، (هذا)، أن يخلو عنهما بأن يكون لا حيواناً ولا شجراً.

٣. ما يمنع الخلوّ، ولا يمنع الجمع، مثلاً: إمّا أن يكون زيد في البحر، وإمّا ألّا يغرق. وهذا يمنع الخلوّ لكن لا يمنع الجمع. فيجوز أن يكون زيد في البحر ولا يغرق[١٠].

٨. الغزالي، المعيار، ص ٧١.
٩. المصدر نفسه، ص ٧١.
١٠. المصدر نفسه، ٧٣.

وزبدة القول في هذا العرض تبيان أهمّيّة المنفصلة في الأحكام وأسباب استخدام الغزالي لمسألة الجمع والخلوّ. فهما معانٍ اصطلح عليهما في الشرعيّات ويُستعان بهما في الاجتهاد. ولم يمتنع الغزالي بعد إدراج تعبيري المخبر عنه والمخبر من اصطلاح الموضوع والمحمول. وبهذا بقي اتّفاق المقاصد والمعيار في استخدام المصطلحات المنطقيّة، مع ميل في المعيار إلى الاتّجاه نحو المسائل اللغويّة والفقهيّة. ويقول الجرجاني في الموضوع: «هو محل العرض المختصّ به»[11]. ويقابله في الجملة اللغويّة المبتدأ أو المخبر عنه. وقد درج استعمال التعبير للدلالة على موضوع القضيّة التي تحتمل الصدق أو الكذب، بحيث يسند المعنى الأول في القضيّة وهو الموضوع إلى الآخر إثباتاً أو نفياً. ويقصد بالمحمول ما يحمل على الموضوع، ووضع الحمل في اللغة بتأنيث المذكّر أو بالعكس[12]، ليقوم في الجملة بدور الخبر للمخبر عنه (المبتدأ). ويعني المحمول «المقول»، ممّا يقال على الشيء. وقد اصطلح المقول في المنطق للتعبير عمّا سمي (قاطيغوري). والمقول هو الجزء الثاني من القضيّة يثبت على الموضوع أو يسلب عنه[13]. وعدّد أبو البقاء حالات الحمل، وسنذكر المهمّ منها لتبيان اختلاط مفهوم الحمل بالخصوصيّة اللغويّة والإسلاميّة.

«حمل المواطأة، وهو أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان».

«حمل الأصول على الفروع. من ذلك أن لا يُضاف ضارب إلى فاعله، لأنّك لا تضيفه إليه مضمراً»[14]. - بل يجب أن يكون ذلك واضحاً جليًّا بدون إضمار -.

ويتّضح من هذه التعريفات تداول الحمل في العلوم المنطقيّة واللغويّة والأصوليّة. ويُلحَظ أنّ ترجمة الحمل بمضمونها الأرسطويّ «قاطيغوري» وردت عند المترجمين تحت كلمة «المقول». ولم يستعملها الغزالي بل استخدم كلمة الحمل والمحمول، والتي استخدمها المنطقيّون أيضاً، ولاسيّما ابن سينا.

١١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٣.
١٢. الكفوي، الكلّيات، ص ٥٦.
١٣. الغزالي، المعيار، ص ٧٥.
١٤. الكفوي، الكلّيات، ص ١٥٦.

يذكر الغزالي في المعيار، مثلما في المقاصد، انقسام القضايا إلى شخصيّة ومهملة ومحصورة»[١٥]. ويُسمّى المحصور عنده محصوراً تبعاً لكليّة الموضوع أو لبعضه. ويستدل على نوعيّة الحصر استناداً إلى اللفظ الحاصر كل أو بعض. وينبّه الغزالي في المعيار من اعتبار الموضوع المهمل في القضايا كليّاً. ويذكر مثالاً من الفقه جعلت فيه القضية المهملة كليّة. وأدخلت في قياس ما، فأنتجت نتيجة خاطئة[١٦]؛ فالمهمل هو غير المحدّد بسور. وسبق وذكرنا في فصل الحدّ تعريفاً للشخص، فقلنا إنّه المتعلّق بالفرد. وتعبّر القضيّة الشخصيّة هنا عن إثبات المحمول على الموضوع أو نفيه عنه، بشرط أن يكون الموضوع شخصيًّا، (زيد كاتب). أمّا القضيّة الكليّة فهي التي يثبت محمولها على كلّ أفراد الموضوع، (كلّ إنسان حيوان). بينما يثبت المحمول على بعض أفراد الموضوع في القضيّة الجزئيّة (بعض الحيوان إنسان).

ولم يوسّع الغزالي في المعيار، وكذلك في المقاصد، شروحه للقضايا ذوات الجهات، نظراً لعلاقتها بالمسائل الطبيعيّة والفلسفيّة، بينما وسّعها ابن سينا وفصّلها. واختصرها الغزالي. وممّا يقول فيها[١٧]: «إنّ المحمول في القضيّة لا يخلو، إمّا أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروريّ الوجود في نفس الأمر: كقولك الإنسان حيوان... وإمّا أن يكون نسبته إليه نسبة الضروري العدم: كقولك الإنسان حجر... وإمّا ألّا يكون ضروريًّا لا وجوده ولا عدمه: كقولنا الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب. ولنسمّ هذه المادّة مادة الحمل، فالمادّة ثلاثة: الوجوب والإمكان والامتناع». ثم أورد تقابل القضايا وأحكامها، مثلما وردت في المقاصد وبالتحليل نفسه، مع أمثلة جديدة وموسّعة تميّز بها المعيار. وتطرّق إلى العكس بمفهوم أرسطو نفسه. ولخصّه في المعيار بقوله: «إعلم إنّا نعني بالعكس أن يجعل المحمول في القضيّة موضوعاً والموضوع محمولاً، مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق بحاله. فإن لم يبقَ الصدق سُمّي انقلاباً لا انعكاساً»[١٨]. ولم يختلف الأمر عن ابن

١٥. الغزالي، المعيار، ص ٧٧.
١٦. المصدر نفسه، ص ٧٧.
١٧. المصدر نفسه، ص ٧٨.
١٨. الغزالي، المعيار، ص ٨٣.

سينا[١٩]. وكان الغزالي جليًا في إبراز نتائج العكس الأربع وهي :

الكليّة السالبة : وتنعكس لكليّة سالبة . لا إنسان واحد طائر، لا طائر واحد إنسان.

الكليّة الموجبة : وتنعكس إلى جزئيّة موجبة. كل إنسان حيوان ، بعض الحيوان إنسان. ولا تنعكس إلى كليّة موجبة لأنّ المحمول يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع ، إذ ليس كلّ حيوان إنسان ، فمن الحيوانات الإنسان والفرس وغيره[٢٠]. ونلاحظ أنّ المعاني التي يذكرها الغزالي تستند على العموم الذي يضمّ أفراداً ، فأبعاده المنطقيّة المنقولة عن ابن سينا مرتكزها الأفراد.

الجزئيّة السالبة : لا عكس لها. لأنّنا إذا قلنا : حيوان ما ليس بإنسان ، فلا تنعكس إلى إنسان ما ليس بحيوان . وإذا كانت الأولى صادقة فالثانية غير صادقة[٢١].

الجزئيّة الموجبة : وتعكس إلى جزئيّة موجبة .

ولم يكن مجدّداً فيها على مستوى العرض والأمثلة. بل تابع ابن سينا وتحاليل أرسطو وتماثل مع المقاصد. وعمد الغزالي في المعيار إلى إبدال القضايا المعكوسة برموز ، متخليًا عن مادّة الحدود قائلاً : «لأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك ، عدل المنطقيّون من الأمثلة المكشوفة إلى المبهمات وأعلموها بالحروف المعجمة ، وجعلوا المحمول معرّفاً بالباء ، والموضوع بالألف ، وقالوا كلّ (أب)... فيلزم منه بعض (ب أ)...»[٢٢]. ولم يذهب كلّ المذهب في الأخذ بالترميز والتجريد. فلقد كان لبّ تصوّره في المعيار والمقاصد ماهويًا أرسطويًا. ولم تكن مسألة الرموز أو الحروف سوى تثبيت لقواعد المنطق وقوانين أرسطو الصوريّة. كما جهد في التأكيد على ما تمدّنا به مادّة القضيّة من معرفة وتصوّر ، لأنّها تؤكّد حقيقة الأشياء وصفاتها. فقال : «إعلم أنّ ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئيّ من حيث إنّه إيجاب جزئيّ ، بل من حيث عرفت من خارج أنّه لا كاتب سوى الإنسان»[٢٣]. وهكذا يرتبط المعنى بالاسم في

١٩. إبن سينا ، الإشارات ، ص ٣٦٨.
٢٠. الغزالي ، المعيار ، ص ٨٤.
٢١. المصدر نفسه ، ص ٨٤.
٢٢. المصدر نفسه ، ص ٨٥.
٢٣. المصدر نفسه ، ص ٨٥.

التصوّر، والحال نفسها في التصديق والقضيّة. ولم يستطع الغزالي، ومن قبله، الفصل بين المعنى والاسم أو بين المضمون والصورة فصلاً تاماً.

ثالثاً: تقع القضيّة في كتاب محكّ النظر بالفصل الثالث من فنّ السوابق، وتضمّ أربعة تفصيلات على الشكل التالي.

- التفصيل الأوّل: إنقسام القضيّة إلى التخصيص والعموم والتعين والإهمال.
- التفصيل الثاني: إنقسام القضيّة إلى ثلاثة الإمكان والوجود والاستحالة.
- التفصيل الثالث: بيان نقيض القضيّة وأحكامها.
- التفصيل الرابع: بيان عكس القضيّة.

يتبيّن اختلاف التركيب الشكليّ والتبويب جزئيًّا عن المعيار والمقاصد. لكنّ الأبحاث المنطقيّة التي تناولت القضيّة في المحكّ بمضمونها وموضوعاتها لم تبتعد تماماً عن أبحاث القضيّة في الكتابين السابقين. ويتباين المضمون هنا في جانب التركيب البنيويّ للمصطلحات والتعابير والغرض والتوجّه. فإذا كان الكتابان السابقان قد تأثّرا بابن سينا تأثّراً واضحاً، فإنّ المحكّ يميل نحو المعاني الإسلاميّة والفقهيّة ميلاً محضاً. وتنقلب تعابيره وأمثلته مشكّلة أغراضاً جديدة كما سنرى، من دون الخروج على أطر المنطق الأساسيّة. وأشار الغزالي في نهاية المحكّ إلى العودة للمعيار ولمَن يرغب في التفصيل والشرح. قائلاً: «هذا الكتاب مع صغر حجمه حركت به أصولاً عظيمة، إن أمعنتَ في تفهّم الكتاب تشوّقت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه كتاب معيار العلم...»[٢٤] وتدلّ هذه الإشارة على وحدة المسألة المنطقيّة في خلفيّة الإمام من دون أن يعني ذلك عدم وجود التباين بين المحكّ والمعيار. ويعمل الغزالي بالرغم من هذا التباين على ربط المحكّ بالمعيار، استمراراً في تطعيم المنطق بالتفكير الإسلاميّ، وخصوصاً في المحكّ ومقدّمة المستصفى. وقد جعل مبحث القضيّة في المحكّ قالباً إسلاميًّا من دون أن يتخلّى عن مضامينها المنطقيّة. إذ يبدأ الفصل على نمط ما جاء في الكتب سابقاً، فيستعمل عدّة مصطلحات للتعبير عن عناصر القضيّة، قائلاً: «أحكام السوابق

٢٤. الغزالي، المحكّ، ص ١٣٣.

المعاني المؤلّفة تأليفاً يتطرّق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلاً: العالم حادث والبّاري تعالى قديم. فإنّ هذا يرجع إلى تأليف القوّة المفكّرة بين معرفتين، لذاتين مفردتين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات. فإنْ قلت العالم ليس بقديم، والباري ليس بحادث، كانت النسبة نسبة النفيّ. وقد التئم هذا القول من جزئين. يُسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً. ويسمي المتكلّمون أحدهما موضوعاً والآخر صفة. ويُسمّي الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه. ويُسمي المنطقيّون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محموله وهو الخبر. ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسمّيها حكماً ومحكوماً عليه. ولنسمّ مجموع الحكم والمحكوم عليه قضيّة...»[٢٥] ولم تكن الفقرة السابقة عرضاً لمصطلحات تركيب القضيّة فحسب، بل كانت طرحاً جديداً وتبنّياً لعبارات بما تحمل من خلفيّة فقهيّة. فنرى الإمام ينتقل بالمحكّ إلى تداول الحكم والمحكوم عليه عوضاً عن الخبر والمخبر عنه في المعيار، أو بدلاً عن الموضوع والمحمول. وقد استخدم الحكم والمحكوم عليه في مقدّمة المستصفى كما سنرى. والمحكوم اسم مفعول من حكم، أطلق حكماً مراداً منعه عن التبديل والتغيير والتخصيص[٢٦]. ويلعب المحكوم عليه دور الموضوع في القضيّة المنطقيّة. ويستعمل اللفظ في الشرعيات، «وأثر الخطاب المترتّب على الأفعال الشرعيّة... كلّ ذلك محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وإيجاده وتكوينه، وإنّما سمّي حكم الله على لسان الفقهاء...»[٢٧] ويعني الحكم أيضاً القضيّة ككلّ. فنقول حكمنا أنّ كلّ خمر مسكرة. وقصد الغزالي بالحكم في المحكّ ومقدّمة المستصفى ما يحمل على المحكوم عليه. ويطلق تعبير الحكم في الشرعيّات، لأنّه: «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين»[٢٨]. فأفعال المكلّفين هي المحكوم عليه. وكلمة حكم في اللغة هي: «الصرف والمنع للإصلاح... ومن قوله تعالى أحكمت آياته، أي منعت وحفظت عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتناقض... وفي اصطلاح أصحاب الاصول خطاب الله المتعلّق بأفعال

٢٥. المصدر نفسه، ص ٢٣.

٢٦. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٩.

٢٧. الكفوي، الكليّات، ص ١٥٧.

٢٨. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٤.

المكلّفين بالاقتصاد أو التخيير...»[٢٩] فثمّة علاقة بين الحكم والحكمة في طبيعتها الدينيّة.

ويتبادر من هذه التعريفات اتفاقها على دور الحكم: إنّه إسناد أمر ما إلى آخر. لكن يختلف الغرض والمضمون أصوليًا أو فقهيًا أو لغويًا. فعمليّة الحمل هي ربط حدّ بآخر أو مفهوم بمفهوم آخر. والحكم أيضاً يسند معنى أو مفهوماً إلى آخر، بغرضيّة القطع والبتّ والتقويم والحفظ. ويأخذ معنى الحكم خلفيّة دينيّة، فيدور حول طبيعة الأمر والمأمور، ومفهوم الواجب والتكليف. وذكر الجرجاني أنّ الحكم هو إسناد المحمول إلى الموضوع[٣٠]. وسنوفي الحكم بمعناه الحديث شرحاً لاحقاً. إنّما تبقى جذور اللفظة لغويًا والعادة في استعمالها شرعيًا، هي الأقوى والأعرف. ومُلَخّصُ الرأي بأنّ لكلّ مصطلح تفسيراً ودوراً إجرائيًا وظرف استعمال يختلف عن الآخر. إلّا أنّ الواضح هنا تبنّي الغزالي للاصطلاح بقصد مزج المنطق بعلوم المسلمين مزجاً كليًا، وتفسير قواعده بعد تمثّلها بالعقليّة الإسلاميّة وانطباعه بنمط تفكيرها.

يتناول الغزالي أقسام القضيّة فيقسّمها إلى قضيّة في عين، وقضيّة مطلقة خاصّة، وقضيّة مطلقة عامّة، وقضيّة مهملة[٣١]. ويقابل القضيّة المعيّنة أو القضيّة في عين: القضيّة الشخصيّة في المعيار. ويماثل المطلقة الخاصّة: الجزئيّة. والمطلقة العامّة: الكليّة. ولم تختلف الشروح المنطقيّة في المحكّ عن المعيار. فالذي يحدّد الخاصّ أو العامّ في القضيّة هو السور الذي يبيّن مقدار الكمّ[٣٢]. وذكرنا من قبل في مبحث الحدّ بالمحكّ تعريفاً للتعيين والمعيّن. فالقضيّة المعيّنة تلك التي يكون موضوعها واحداً، لأنّ التعيين هو التحديد وامتياز الشيء من غيره. وإذا كانت القضيّة الشخصيّة اصطلاحاً تأثّر به الغزالي بابن سينا وذكره في المقاصد والمعيار، فإنّ القضيّة المعيّنة تفاعل بها الغزالي مع اللغة العربيّة وأصول الفقه. ولقد استخدمها في المحكّ ومقدّمة المستصفى. وكنّا وضّحنا أيضاً معنى المطلق، وذكرنا أنّه يحمل بمعناه العموميّة، ويدلّ على غير المعيّن وغير المقيّد في الفقه. ويستعمل الغزالي المطلقة العامّة في المحكّ ومقدّمة المستصفى

٢٩. الكفوي، الكليات، ص ١٥٧.
٣٠. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤.
٣١. الغزالي، المحكّ، ص ٢٤.

ليشير إلى القضيّة الكليّة. والإطلاق العامّ هو بحمل معنى على معنى ليتشكّل حكم عامْ. وقد عرف الجرجاني المطلقة العامّة قائلاً: «هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه»[٣٣].

فعمليّة الإطلاق العامّ تعني إطلاق مفهوم على عموم الموضوع، وهذا يفيد في الأصول بإطلاق الأحكام العامّة تعميماً أو تخصيصاً. بينما تدلّ المطلقة الخاصّة على إطلاق الحكم أو حمل المفهوم على حال معيّنة مقيّدة، وهذا يفيد في الفقهيّات التي تميّز بين الأحكام العامّة والحكم الخاصّ. ويوحي الاختلاف بتبنّي الخلفيّة الإسلاميّة تماماً والخروج من المصطلحات المنطقيّة. وبهذا نرى التحوّل في كتابة الغزالي، الذي انتقل من منطقيّ ناسخ في المقاصد، إلى مستخدم للتعابير في المعيار (القضيّة العامّة والقضيّة الخاصّة)، حتى بلغ مداه عالماً إسلاميًّا أصوليًّا في المحكّ. فسخّر القالب المنطقيّ للإطلاق العامّ والخاصّ الفقهيّين. وقد حدّد غرضه في تنقيح النظريّات والاستفادة منها بالفقهيّات، إذ قال: «إيّاك أن تسامح بهذا في النظريّات، فتغلط ومثاله من الفقه...»[٣٤] ويتناول الغزالي في المحكّ، وفي معظم أمثلته على القضيّة، أقوالاً فقهيّة، مبيّناً مثلاً ضرورة الاحتراز من القضايا المهملة، وعدم اعتبارها قضايا عامّة أو كليّة. فيذكر: أن المطعوم[٣٥] ربويّ، قضيّة مهملة، لا يصحّ اعتبارها عامّة في قياس، كما فعل الشافعي[٣٦]. وظهرت في المحكّ القضايا ذوات الجهة أيضاً بشيء من الاختصار. وحلّ تعبير الاستحالة مكان الامتناع.

لم يغضّ الغزالي الطرف عن تقابل القضايا، فقد ذكرها، وتحدّث عن القضيّتين المتنافيتين التي تصدق إحداها وتكذب الأخرى. ومثالها: العالم حادث، العالم ليس بحادث[٣٧]. كما وضع مجموعة شروط لتقابل القضايا، تتطابق في جملتها مع ما جاء في

٣٢. المصدر نفسه، ص ٢٤.
٣٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٩.
٣٤. الغزالي، المحكّ، ص ٢٥.
٣٥. المطعوم من طعم وطعام. ويستعمل الفقهاء التعبير للدلالة على الأطعمة من تمر وقمح ورز وشعير وسفرجل وغيرها. وغرض الغزالي ضرورة الحذر وتبيان كم القضيّة فيقال بعض المطعوم ربويّ مثلاً.
٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٥.
٣٧. المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

المعيار. لكنّها تختلف بأمثلتها المستوحاة من الإسلام. فأورد مثلاً قرآنيًا ليؤكّد على ضرورة وحدة الحكم، أو المحمول، في المتقابلتين، قال: «العالم قديم، العالم ليس بقديم. وأردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله: كالعرجون القديم...»[٣٨]. وذكر مثالاً فقهيًا ليصرّ على وحدة الإضافة في المتقابلتين، أيضاً: إذ «المرأة مولى[٣٩] عليها، المرأة ليس بمولى عليها. وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع وإلى العصبة...»[٤٠]. فلم تعد القضيّتان متقابلتين هنا، لأنّ المرأة مولّى عليها بمعنى، وليس مولّى عليها بمعنى آخر.

وتطرّق الغزالي إلى عكس القضايا في تفصيله الرابع، عقب التقابل، جاعلاً للعكس دوراً في الاستدلال والبرهان والدّليل الفقهيّ. فإذا لم تتطابق، مثلاً، القضيّة المطلوبة مع الدّليل النصيّ والفقهيّ، اعتمد العكس. وربّما حصل المراد في حينها. «وهذا أيضاً - أي العكس - يحتاج إليه وربّما لا يصادف الدّليل على المطلوب نفسه، ويصادف على عكسه فيمكن التوصّل منه إلى المطلوب...»[٤١]. وهكذا يُدخل الغزالي المنطق ضمن علوم المسلمين، جاعلاً العكس أداة استدلال تدعم عمليّات الاجتهاد والأحكام. فيرى أنّنا بعكس القول أو الحكم، نعمل على حلّ التنافي بينهما وبين النصّ. ويؤدّي التوافق بين الحالين إلى حصول الاجتهاد. ولم يغب عن باله حالات العكس، وشروطها، لكنّه تميّز من المعيار بذكر الأمثلة الفقهيّة واستخدام التعابير الأصوليّة، فقال: «وأعني بالعكس أن تجعل الحكم محكوماً عليه والمحكوم عليه حكماً، ولا تتصرّف فيه إلّا هذا القدر وتبقى القضيّة صادقة...»[٤٢]، كما ذكر القضايا الأربع وعكسها، لكنّه اصطلح على تسميتها الإسلاميّة: «نافية عامّة، ونافية خاصّة، ومثبتة عامّة، ومثبتة خاصّة». وسبق أن وضّحنا العامّ والخاصّ وتميّز المحكّ ومقدّمة المستصفى بها. والنفي هنا بمعنى السلب: «وما يسلب عن الشيء فمسلوب عنه

٣٨. المصدر نفسه، ص ٢٧
٣٩. أي عليها وليّ أمر وكيل ومسؤول.
٤٠. المصدر نفسه، ص ٢٧.
٤١. المصدر نفسه، ص ٣٠.
٤٢. المصدر نفسه، ص ٣٠.

الشيء بالضرورة»[٤٣]. أما الإثبات فبمعنى التأكيد، ويُسمى بالمنطق الإيجاب والموجب.

ولم يخض الغزالي خوضاً مفصّلاً في العكس، وشرح القضايا المعكوسة، وموجبات القضايا التي تعكس والتي لا تعكس، «لأنّ الزيادة غلبة لا تليق بحجم الكتاب»[٤٤]. لكنه في الوقت نفسه أعطى أمثلة واضحة وذكر القاعدة، مثلما كان الأمر بالمعيار محافظاً على المضامين المنطقيّة.

وما يمكن قوله في مبحث القضيّة بالمحكّ هو نفسه ما ذكر في مبحث الحدّ من هذا الكتاب. فإن المحكّ يشكّل تحوّلاً كاملاً في عرض المنطق وهضمه. ويختلف عن المعيار في الاصطلاح على أسماء القضايا، وفي الأمثلة، والتحليل والدور الإجرائيّ. وبه يعالج الإمام المسائل الفقهيّة والقضايا الإسلاميّة. ويستعمل قواعد المنطق لدعم العلوم الإسلاميّة، بحيث يصهر العلمين: المنطق والأصول. ولم تكن القضيّة بأبحاثها في المعيار على درجة هذا التحوّل.

رابعاً: يقع مبحث القضيّة في مقدمة المستصفى ضمن الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلّفة. وينقسم إلى نَظَرين: أوّلها انقسام القضيّة إلى أربعة أنواع ثانيها نقيض القضيّة وشروطه. يبدأ الغزالي بحثه بالقول: «ننظر الآن في تأليف المعنى، على وجه يتطرّق إليه التصديق والتكذيب، كقوله مثلاً: العالم حادث، والباري تعالى قديم. فإنّ هذا يرجع إلى تأليف القوّة المفكّرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى...»[٤٥]. فيتشابه مع المحكّ، أمثلة وتعابير ومصطلحات ويستعرض القضيّة بالخلفيّة نفسها التي جاءت في المحكّ، مستخدماً المحكوم عليه والحكم ليعبّرا عن الموضوع والمحمول.

وتنقسم القضايا في مقدّمة المستصفى إلى: قضيّة في عين، وقضيّة مطلقة خاصّة، ومطلقة عامّة، وقضيّة مهملة. وكانت أمثلتها على شاكلة المحكّ وبشيء من الاختصار.

٤٣. المصدر نفسه، ص ٣٠.
٤٤. المصدر نفسه، ص ٣١.
٤٥. الغزالي، مقدّمة المستصفى، ص ٢٣.

تناول الغزالي في النظر الثاني تقابل القضايا بالشروط نفسها التي ذكرها في المحكّ، وتعرّض لتناقض القضيّتين أيضاً. ولقد جعل لتقابل القضايا المتناقضة دوراً إجرائياً في الفقهيّات، فقال: «إذ ربّ مطلوب لا يقوم الدّليل عليه، ولكن على بطلان نقيضه، فيستبان منْ إبطاله، صحّة نقيضه»[٤٦]. ويستفاد من ذلك في المنطق، كما في الفقهيّات. وملخّص هذه الطريقة، إذا كنّا نجهل القضيّة فربّما عرفنا نقيضها، وبمعرفة نقيضها، نعرف الأولى ونقيم الدّليل.

ولم يذكر الغزالي العكس في المستصفى، بل اكتفى بهذا القدر الذي عرضناه. وهو بمجمله استمرار لمضمون المحكّ وشروحه، لكنّه مقتضب وموجز.

نلخّص ما عقّبنا عليه في بحث القضيّة وما تلا استعراضنا لكلّ كتاب بما يلي:

١. تابع الغزالي آراء ابن سينا الأرسطويّة وتقسيماته للقضيّة في المقاصد والمعيار. ومال في المعيار إلى سوق بعض الأمثلة الفقهيّة والإسلاميّة، مع التأكيد على استعمال ابن سينا لألفاظ القضيّة العامّة والخاصّة والمعيّن... ممّا يظهر لنا الأثر اللغويّ والإسلاميّ في المناطقة قبل الغزالي. وكانوا أن استخدموا مفاهيم ومصطلحات جديدة إلى جانب الكليّ والجزئيّ والمشخّص.

٢. إنتقل الغزالي في المحكّ والمستصفى إلى مفاهيم ومفردات جديدة. ومال بالمنطق نحو الأصول والإسلاميّات بشكل تامّ. فجعل البنية المنطقيّة إسلاميّة محضاً. وقد خفّ تأثير ابن سينا في الكتابين المذكورين.

٣. شكّل استعمال «المطلق»، مفهوماً وخلفيّة، دفعاً، جعل الصفة والمعنى تحمل على الموضوع، كما يحمل الأصل على الفرع. وأدخل الغزالي الحكم والمحكوم عليه بما يحمل هذان التعبيران من تصوّر أصوليّ.

٤. لم يخرج الغزالي في بحث القضيّة عن الأطر المنطقيّة، بالرغم من إدخاله المفاهيم الإسلاميّة. وقد بقي أثر ابن سينا واضحاً في تفصيلات القضايا وأقسامها وتقابلها وعكسها على السواء مع تغيّر اصطلاحاتها ومفاهيمها. ووجدنا الشروط العقليّة والفلسفيّة جليّة في التقابل والعكس، خلال استعمال الغزالي للقوّة والفعل، والإضافة، والمكان والزمان وغيرهما.

٤٦. المصدر نفسه، ص ٢٤.

٥ . لذلك يمكن القول : إنّ القضيّة في كتب الغزالي ، إضافة إلى تطوّرها وتحوّلها من كتاب إلى كتاب ، بقيت ضمن إطار محاولة تسخير المنطق الأرسطويّ لخدمة العلوم الإسلاميّة .

الفصل الثالث

مبحث القياس في كتب الغزالي المنطقيّة

جمع هذا الفصل مسائل القياس، بحسب ورودها وفق تسلسل الكتب التاريخي. وداخلها القسطاس المستقيم كتاباً خامساً، الذي أغفل بحث الحدّ لأنّه دخيل على الفكر الإسلاميّ، كما ذكرنا، وربّما اعتبر الغزالي مبحث الألفاظ بديهيًّا أو لغويًّا فاكتفى بالقياس واستخرجه من القرآن.

نظر الغزالي في القياس من زاويتين اثنتين أولاهما: شروطه وأشكال تركيبه وأنواعه. وثانيتهما: مادّة القياس ويقينيّته. وإننا نجد في كل بحث من أبحاثه، بحسب تنوّع الكتب، اختلافاً في بنية التحليل والأمثلة والمصطلحات. ومع هذا الاختلاف بقيت المسألة المنطقيّة واحدة الجوهر والمعنى. وتمّت معالجتها من جانبي الشكل والمضمون أو الصورة والمادّة. وكان ابن سنا قد عالج المسألة بالطريقة نفسها، لكنّه اختصر في الإشارات والتنبيهات مسألة اليقين، بينما توسّع فيها بالشفاء متابعاً أرسطو. وتتّسم مسألة اليقين عند المسلمين بطغيان المعاني الدينيّة واللغويّة العربيّة. ونرجّح أنّ التعمّق في اليقين يؤدّي بنا إلى التطرّق للمسائل الفلسفيّة.

أولاً: تناول الفنّ الرابع من كتاب «مقاصد الفلاسفة» (القياس). بعد أن ضمّت الفنون الثلاثة الأولى أبحاث المفردات والمعاني والحدود والقضيّة، وحصر الفنّ الخامس لواحق القياس والبرهان، جمع الفنّ الرابع ركنين اثنين: الصورة والمادّة، وقد بدأه الغزالي بالقول: «القياس عبارة عن أقاويل أُلّفت تأليفاً يلزم من تسليمها

بالذّات قول آخر اضطراراً. ومثل ذلك : العالم مصوّر ، كلّ مصوّر حادث... فإنّهما قولان مؤلّفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث ، وهو أنّ العالم حادث... وكذلك للعالم إمّا حادث ، وإمّا قديم ، لكنّه ليس بقديم... فيلزم منه أنّه حادث...»[١]. وتختصر هذه الفقرة نموذجين للقياس : أوّلهما الحمليّ ، والآخر الشرطيّ. كما تذكر التركيب العام للقياس من دون تحليل لكيفيّة الاستدلال وتداخل الحدود. وكان أنْ ورد المعنى نفسه عند ابن سينا في قوله : «القياس... قول مؤلّف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر»[٢]. وهكذا نلمس أثر ابن سينا وتأثيره جليًّا واضحاً. وليس الأمر مقتصراً على مقدّمة القياس ، بل يتعدّاه إلى الفصل جميعاً. وجاء بحث القياس في المقاصد وفق الترتيب التالي :

الفنّ الرابع :

- الركن الأوّل : في صورة القياس. ويحتوي على الفقرات التالية :
  ١. إنقسام القياس إلى اقترانيّ واستثنائيّ.
  - أشكال القياس الاقتراني : الشكل الأوّل وأضربه
    الشكل الثاني وأضربه
    الشكل الثالث وأضربه
  - القياس الاستثنائيّ : الشرطيّ المتّصل
    الشرطيّ المنفصل

  ٢. قياس الخلف
  ٣. الاستقراء
  ٤. التمثيل
  ٥. القياسات المركّبة.

- الركن الثاني : في مادّة القياس. مجاري المقدّمات.

١. الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٦٧
٢. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٢١.

الفنّ الخامس :

لواحق القياس ويضم عدّة فصول :

- الفصل الأوّل : المطالب العلميّة.
- الفصل الثاني : إنقسام القياس البرهانيّ.
- الفصل الثالث : الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانيّة.
- الفصل الرابع : جميع مقدّمات شروط البرهان.

ويظهر تماثل التسلسل والتعبير[٣] واتّفاقهما بين هذا التبويب ومثيله الوارد عند ابن سينا في الإشارات ، على أنّ ابن سينا توسّع في بعض الأشياء.

تقوم عملية الاستدلال القياسيّ في المقاصد على وجود حدّ واحد مشترك بين القضيّتين أو المقدّمتين[٤]. ويدعو الغزالي هذا النوع بالقياس الاقتراني أو الحمليّ. ويضم ثلاثة أجزاء أو حدود. يُسمّى المكرّر منها حدًّا أوسط والآخران الأوسط والأكبر. وتقترن كلّ مقدّمة باسم الحدّ الذي يقع فيها. فالمقدّمة صغرى : نتيجة وجود الحدّ الأصغر فيها ، وكذلك الحال في الكبرى. وينتج من القياس اللازم والمطلوب بحسب قول الغزالي : فـ « اللازم من القياس ، يُسمى بعد لزومه نتيجة وقبل لزومه مطلوباً »[٥]. وأطلق الغزالي على هذا القياس اسم الاقترانيّ ، لاقتران المقدّمتين في ما بينهما ، وارتباطهما تأليفاً وشكلاً. وقد تابع ابن سينا في كلّ ذلك ، وبهذا تكون قاعدة تفكير مناطقة المسلمين التأليف بين المفردات المستقلّة واقترانها في ما بينها. فالاقتران يعني الارتباط وليس التحليل والحلول. وذكر الإمام في المقاصد أيضاً : أنّ هذا النوع من الاقتران يُنتج ثلاثة أشكال تبعاً لموقع الحدّ الأوسط ، المشترك ، في كلّ من المقدّمتين[٦].

ويتركّب القياس إذا راعى شروطاً معيّنة في تأليفه ، نقلها الغزالي عن ابن سينا ، وكان قد وضعها أرسطو. وهو يتشعّب إلى ثلاثة أشكال يقول الغزالي في الأوّل منها :

٣. يمكن مراجعة الإشارات ، بين ص ٤١٥ ـ ٥٤٤ للتأكّد من التركيب الشكليّ.
٤. الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٦٧.
٥. المصدر نفسه ، ص ٦٨.
٦. أورد ابن سينا كل ذلك في الإشارات بين ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

«وشرط إنتاج هذا الشكل، أعني به الشكل الأوّل أمران: أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والآخر أن تكون الكبرى كليّة... وحاصل هذا الشكل أنّك إذا وضعت موجبة صادقة، فالحكم على كلّ محمولها حكم لا محالة على موضوعها»[٧]. وسواء أكانَ الحمل سلباً أو إيجاباً، فإنّ هذا الشكل ينتج أربعة أضرب. وساق لنا المثال الآتي: كلّ إنسان حيوان، فأيّ شيء يصدق على الحيوان يصدق لا محالة على الإنسان. وبهذا تقوم مفاهيم الغزالي على أساس تداخل الحدود وشمول المعنى للآخر، ومن ثمّ شمول الأكبر على الأصغر. وسيتّضح الأمر في الباب الثاني جليًّا. ولم يختلف الشأن عن ابن سينا، وخصوصاً في خلفيّته حول تداخل الحدود واشتمال المعنى على المعنى الآخر. إذ يقول الشيخ الرئيس مثلاً: «يدخل أصغره تحت الأوسط، وتكون كبراه كليّة ليتأدّى حكمها إلى الأصغر، لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط...»[٨]. أمّا الشكل الأوّل فهو خير الأشكال، لأنّ أضربه تمدّناً بجميع أنواع القضايا، فهو: «ينتج المحصورات الأربع أعني، الموجبة الكليّة والجزئيّة، والسالبة الكليّة والجزئيّة»[٩]. ويتألّف الضرب الأوّل من كليّتين موجبتين، أمّا الثاني فمن كليّتين كبراهما سالبة. وينتج الأوّل كليّة موجبة، بينما ينتج الثاني كليّة سالبة. كما يتركّب الضرب الثالث من موجبتين صغراهما جزئيّة، فيعطي جزئيّة موجبة، والضرب الرابع من جزئيّة موجبة وتكون الصغرى، ومن كليّة سالبة وتكون الكبرى، فيعطي جزئيّة سالبة.

ولقد كانت أمثلة الغزالي في أضربه الأربعة قريبة من القضايا الفلسفيّة والطبيعيّة. إذ تناول فيها الوجود والحدوث والقدم. بينما كانت أمثلة ابن سينا بمجموعة من الرموز الأبجديّة، استخدم فيها حروف الألف والباء والجيم[١٠]. وكان الإمام واضحاً في عرضه الشكل الأوّل بأضربه المختلفة، ووضع له مسطّحاً وردت فيه أنواع القضايا جميعاً في المقدّمتين وعلى اختلافها، ثم ذكر نتائجها العقيمة والصحيحة[١١]. وتجدر الملاحظة إلى

٧. الغزالي، المقاصد، ص ٧٠.
٨. إبن سينا، الإشارات، ص ٤٣٨.
٩. الغزالي، المقاصد، ص ٧٠.
١٠. إبن سينا، الإشارات، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٨.
١١. الغزالي، المقاصد، ص ٧٤.

أنّ العرب والمسلمين استهلّوا القياس السلجستي بالمقدّمة الصغرى ، نتيجة للخلفيّة المنطقيّة التي انطلقوا منها. فهم ارتكزوا على المفرد والمشخّص ، أي الحدّ الأصغر ومنه عبروا للتصوّرات والتصديقات الأعمّ. وستتّضح في الفصل الأوّل من الباب الثاني هذه الميزة ، وتُغْنَى تحليلاً.

تعرّض الغزالي بعد ذلك للشكل الثاني من القياس ، وهو يختلف عن الأوّل ، بحسب موقع الحدّ الأوسط في مقدّمتيه ، إذ يكوّن محمولها. وللشكل الثاني شرطان : «أن تختلف المقدّمتان في الكيفيّة لتكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة ، وأن تكون الكبرى كليّة بكلّ حال»[١٢]. ويعقب هذا الشكل أربعة أضرب تتميّز من العقيمة وهي ما يلي :

الضرب الأوّل : يتألّف من مقدّمة صغيرة تكون كليّة موجبة ، ومن مقدّمة كبيرة تكون كليّة سالبة. وينتج كليّة سالبة.

الضرب الثاني : يتألّف من مقدّمة صغيرة تكون كليّة سالبة ، ومن مقدّمة كبيرة تكون كليّة موجبة ، وينتج كليّة سالبة.

الضرب الثالث : يتركّب من مقدّمة صغيرة تكون جزئيّة موجبة ، ومن مقدّمة كبيرة تكون كليّة سالبة. ويعطي جزئيّة سالبة.

الضرب الرابع : يتركّب من مقدّمة صغيرة تكون جزئيّة سالبة ، ومن مقدّمة كبيرة تكون كليّة موجبة. ويعطي جزئيّة سالبة.

ولم يختلف الحال عن ابن سينا بشيء من الشرح والتفصيل ، لكن ابن سينا أضاف بعض القضايا الممكنة والضروريّة خلال استعراضه أضرب الشكل الثاني ، واعتمد الرموز الأبجديّة في عرضه للأمثلة أيضاً[١٣]. واستعمل كلا الاثنين قضايا هذا الشكل وعلى امتداد أضربه ، فعكساها وبيّنا ما يقابلها ، حتى ارتدّت إلى الشكل الأوّل[١٤] ، متابعين أرسطو في ذلك بكلّ تفصيليّاته.

ثمّ انتقل الغزالي إلى الشكل الثالث ، وشرحه قائلاً : «أن يكون الأوسط موضوعاً

١٢. المصدر نفسه ص ٧٧.
١٣. ابن سينا ، الإشارات ، ص ٤٥٩ - ٤٦٣.
١٤. المرجع نفسه ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ ، والغزالي ، المقاصد ، ص ٧٧ - ٧٩

في المقدّمتين... وله شرطان... أن تكون الصغرى موجبة، ... وأن تكون إحداهما كليّة، إمّا الصغرى، وإمّا الكبرى...»[١٥]. وتوافق ابن سينا في شروحه مع كلّ ذلك[١٦]. وقد قدّم الغزالي ستّة أضرب لهذا الشكل، اقتفى فيها نهج ابن سينا نفسه وهي:

الضرب الأوّل: يتألّف من كليّتين موجبتين فيتج كليّة موجبة.

الضرب الثاني: يتألّف من كليّتين صغراهما موجبة والكبرى سالبة. فيتج كليّة سالبة.

الضرب الثالث: يتكوّن من موجبتين صغراهما جزئيّة والكبرى كليّة، فيتج جزئيّة موجبة.

الضرب الرابع: يتكوّن من موجبتين كبراهما جزئيّة، فيعطي جزئيّة موجبة.

الضرب الخامس: يتركّب من صغرى تكون كليّة موجبة، ومن كبرى تكون جزئيّة سالبة، فيعطي جزئيّة سالبة.

الضرب السادس: يتركّب من صغرى تكون جزئيّة موجبة، ومن كبرى تكون كليّة سالبة، فيعطي جزئيّة سالبة.

واستخدم في أمثلته على هذه الأضرب قضايا طبيعيّة ومنطقيّة تتعلّق باندراج الأجناس والأنواع وحمل الصفات، كالحيوان والإنسان والناطق. وعمد بعدها إلى عكس بعض المقدّمات، فردّها إلى الشكل الأوّل مثلما فعل في الشكل الثاني. واختلف ابن سينا عنه في الأمثلة، إذ قدّم الشيخ الرئيس شروحه من خلال الرموز الأبجديّة[١٧]. كما قام بعكسها مبيّناً القياس المنتج من العقيم، على منوال طريقة الغزالي التي ذكرناها.

سار الغزالي في تفسير القياسات الاستثنائيّة على الدرب نفسه بعد أن اختتم بحثه في القياس الحمليّ. والاستثنائيّ على نوعين: المتّصل والمنفصل يتألّف القياس المتّصل من مقدّمة شرطيّة متّصلة، ومن مقدّمة تثبت المقدّم أو تنفي التالي من المقدّمة

١٥. الغزالي، المقاصد، ص ٨٠.
١٦. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٧٤ - ٤٧٥.
١٧. المرجع نفسه، ص ٤٧٧ - ٤٧٩.

الشرطيّة ، فيلزم عنها نتيجة ، على الطريقة التالية ، بحسب مثال الغزالي[١٨] : إن كان العالم حادثاً ، فله محدث. لكن العالم حادث. فنستنتج لزوماً أنّ له محدثاً. أما إذا قلنا : «لكن ليس له محدث» ، فيلزم أنّ العالم ليس بحادث. وملخّص القاعدة التي يوردها الغزالي : أنّ إثبات المقدّم في القضيّة الشرطيّة يؤدّي إلى إثبات التالي. وأنّ نقيض التالي منها يفضي إلى نقيض المقدّم. ولا يمكن العكس ، ونقصد بالعكس ، أنّنا إذا استثنينا نقيض المقدّم ، لا يلزم نقيض التالي أو عينه. وإذا ثبّتنا عين التالي ، لا يلزم عين المقدّم أو نقيضه. ويقول الغزالي في هذا : «فأمّا نقيض المقدّم وعين التالي ، فلا ينتج إلا إذا ثبت أنّ التالي مساوٍ للمقدّم وليس بأعمّ منه»[١٩]. وسبب ذلك أن نفي الأعمّ يؤدّي إلى نفي الأخصّ ، وليس نفي الأخصّ يؤدّي إلى نفي الأعمّ. أمّا إثبات الأخصّ فيؤدّي إلى إثبات الأعمّ ، وليس بالعكس. وهذه المفاهيم لا تختلف عن ابن سينا ، وهي بدورها تتوافق مع علاقة التقابل بالتداخل بين الكلّي والجزئيّ في مربّع أرسطو الشهير ، كما سُمّي بعده. إذ نفي الكلّي يؤدّي إلى نفي الجزئيّ الأخصّ. أمّا تكذيب الجزئيّ أو نفيه ، فلا يؤدّيان إلى نفي الكلّي وتكذيبه. ولقد ذكر ابن سينا هذه القواعد في الإشارات[٢٠] ، وفي الشفاء[٢١] ولم يُجدّد الغزالي في عرضه لها.

والحال نفسها في الاستثنائيّ المنفصل – أو الشرطيّ المتّصل – ، الذي ينتج أربع نتائج ، قال عنها : «فاستثناء عين كلّ واحد ينتج نقيض الآخر. واستثناء نقيض كلّ واحد ينتج عين الآخر»[٢٢]. وساق عليها المثال الآتي : العالم إمّا حادث وإمّا قديم. إذ يطبّق على هذا المثال الإثبات أو النفي لأحد طرفي القضيّة الشرطيّة ، ليؤكّد ما ذكرناه. فإذا كان العالم حادثاً ، فهو ليس بقديم. وإذا كان ليس بحادث فهو قديم. وهكذا... وتابع الغزالي ابن سينا في عرضه للشرطيّ المنفصل[٢٣] ، حتى في التفاصيل وفي استيفاء الاستثناءات الأخرى. واعتبر القياس الحمليّ والشرطيّ ، أو الاقترانيّ والاستثنائيّ ،

١٨. الغزالي ، المقاصد ، ص ٨٤.

١٩. المصدر نفسه ، ص ٨٥.

٢٠. إبن سينا ، الإشارات ، ص ٤٩٨ – ٥٠٠.

٢١. إبن سينا ، الشفاء ، كتاب القياس ، ص ٣٤ – ٤٠.

٢٢. الغزالي ، المقاصد ، ص ٨٦.

٢٣. إبن سينا ، الاشارات ، ص ٥٠١ – ٥٠٢.

من أصول الأقيسة، قائلاً: «فهذه أصول الأقيسة وتكملة الكلام بذكر أمور أربعة، قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والقياسات المركّبة»[٢٤]. فهل هذا تبّن للقياس السلجستي، ولما لحقه من قياس شرطيّ؟ بحيث أدرك الغزالي أهميّة القياس السلجستي وتميّزه، أم أنّ الأمر اتّباع لابن سينا بعرضه وشروحه؟ إنّنا نرجّح الرأي الأخير، ولا سيّما إنّ القياس سيصبح، كما سنرى في كتب الإمام اللاحقة أداة استدلال إسلاميّة للاستنباط، أكثر منها أداة تحليل.

ويتعرّض الغزالي في المقاصد إلى قياس الخلف، فيقول عنه: «صورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه»[٢٥]. ثم يتكلّم في مثاله عن كيفيّة وضع مقدّمة ظاهرة الصدق باطنة الكذب، مبيّناً ضرورة توضيح نقيضها. وقد سبق لابن سينا أن تكلّم على قياس الخلف[٢٦]، وطبقّه على الأقيسة الحمليّة والشرطيّة.

ويتحدّث الغزالي عن الاستقراء قائلاً: «فهو أن تحكم من جزئيّات كثيرة على الكلّي الذي يشمل تلك الجزئيّات»[٢٧]. واستخدم في مثاله المعنى الذي يشمل ضمنه أفراداً عدّة. وقد تابع ابن سينا في تصوّره وفهمه للاستقراء، بل وحتّى في مثاله[٢٨]، الذي كان يحمل تصوّراً للمعنى نفسه، بخلفيّته التي ترى الكلّي يشمل أفراداً عدّة تندرج تحته. وأشار الغزالي في المقاصد إلى أهميّة الاستقراء في الفقهيّات، بحيث بدأ استعداده مبكراً للمزج بين المنطق والدين، ومنذ كتاباته المنطقيّة الأولى إبّان نقله وتأثره بابن سينا. فقال مثلاً «والاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيّات... وفي الفقهيّات كلّما كان الاستقراء أشدّ استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء، كان أكد في تغليب الظن»[٢٩]. أي كان الاستقراء أقرب إلى اليقين.

أمّا قياس التمثيل فيقول عنه، انّه: «نقل الحكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر، لأنّه يماثله في أمر من الأمور»[٣٠]. ويتوسّع في شرحه له رادًّا إيّاه إلى القياسات الفقهيّة

٢٤. الغزالي، المقاصد، ص ٨٧.
٢٥. المصدر نفسه، ص ٨٨.
٢٦. ابن سينا، الإشارات، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.
٢٧. الغزالي، المقاصد، ص ٨٩.
٢٨. ابن سينا، الإشارات، ص ٤١٨.
٢٩. الغزالي، المقاصد، ص ٩٠.
٣٠. المصدر نفسه، ص ٩٠.

والخطابيّة. وعلى الرغم من نقله عن ابن سينا ، إلّا أنّه يدخل في المسألة الأصوليّة ، طارحاً أشكال الاستدلال الإسلاميّة كالسبر والتقسيم. ممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه ، من كون الغزالي في المقاصد يحمل الهدف المزجيّ بين المنطق وعلوم المسلمين ، ومنذ بداية الطريق في أثناء تآليفه المنطقيّة.

ولم يقتنع الغزالي بقياس التمثيل ، كما اعتبره غير نافذ إلى اليقين ، وقال عنه : «لمّا أحسّ الجدليّون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقاً ، وهو أن قالوا نبيّن أنّ الحكم في الأصل معلّل بهذا المعنى ، وسلكوا في إثبات المعنى والعلّة طريقتين : سمّوا إحداهما الطرد والعكس... الطريقة الأخرى السبر والتقسيم»[٣١] ، ونجلي طريقة الطرد والعكس تلخيصاً بأنّها : ارتباط العلّة بالمعلول. فإنّ وُجد أحدهما وُجد الآخر ، وإن انتفى أحدهما انتفى الآخر ، و «نظر إلى كلّ مصوّر فهو محدّث وكلّ ما ليس بمصوّر فليس بمحدّث»[٣٢].

أمّا السبر والتقسيم فيجري الغزالي تفهيمه وحلّ منعقده والإفصاح عن طريقته بمثال يجمع فيه أوصاف البيت سابراً ثمّ يفرزها مقسّماً ويبقي في نهايتها العلّة قائلاً : «فثبت أن ذلك لأنّه مصوّر»[٣٣]. وهو في مكنون حقيقته معترض على هذه الطريقة ، ينتقدها موجّهاً إليها جملة سقطات للأسباب التالية :

- إذ يُحتمل أن لا يُعلّل الحكم بهذه الأوصاف أو العلل ، بل بعلّة قاصرة على ذاته ، من غير التي سبرناها.
- وربّما ينتفي الظنّ ، ويصحّ الحكم ، إذا استقصينا جميع أوصاف الأصل. إلّا أنّ الحصر يحمل صعوبة في إجرائه ، ولا سيّما إنّ الجدليّين لا يهتمّون بالحصر.
- ويرى الغزالي أنّه إذا سلّمنا بالاستقصاء ، وحصرنا الأوصاف وكانت أربعة ، مثلاً ، فإنّ إبطال الثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع. فيحتمل أن يكون البيت أو المصوّر حادثاً ، لكونه موجوداً وجسماً معاً.
- كما لو سلّمنا بإبطال الثلاثة وانفراد الرابع وصفاً أو أصلاً ، فإنّ هذا الرابع

٣١. المصدر نفسه ، ص ٩١ ـ ٩٢.
٣٢. المصدر نفسه ، ص ٩٢.
٣٣. المصدر نفسه ، ص ٩٢.

يحتمل أن ينقسم إلى قسمين، فلا يوجب أن يتعلّق الحكم، مثلاً، بالمصوّر المطلق، بل بأحد قسمي المصوّر[٣٤].

وبعد دحض هذه الطرق والهجوم على محصولها، يُبيّن الغزالي أنّ أسلمها وأفضلها اتّباع القياس المرتكز على المقدّمتين، بطريق إثبات صحّة كلّ مقدّمة والتسليم بها[٣٥]. وإنّ ما يمكن أن نقوله في إيجاز مؤدّاه أنّ الإمام يقوم بعمليّة عرض لهذه الطرق ويمزجها بأنواع الأقيسة. لكن الطابع العامّ، التأثر بابن سينا والتمسّك بالقياس السلجستي. فهو لا يفتأ يردّ التمثيل إلى قياس المقدّمتين السلجستي، والذي يقول عنه ابن سينا إنّه العمدة[٣٦]. وسيجمع هذا القياس على الجامع المشترك أو العلّة المشتركة، مثلما سنرى لاحقاً في بقية كتب الإمام.

والقياسات المركّبة صورة وحليةً من حليات أمثالها من القياسات المعروضة، لكنّها تتميّز بزيادة مقدّماتها عن الاثنتين أو الاقتصار على واحدة. ويرى الغزالي أنّه يتوجّب على المنطقيّ ردّ هذه المقدّمات وحصرها باثنتين، شرط أن تراعيا الترتيب القياسي. فإن تمّ ذلك كانت النتيجة صحيحة. ويقول: «ما يورد مشوّش الترتيب ممّا ليس على ذلك النظم، وأمكن ردّه إليه فهو قياس منتج»[٣٧]. ثمّ يقوم بعمليّة تقديم مثل لبرهان رياضيّ، مبيّناً أنّه يتركّب من أربع مقدّمات، بحيث يجهد في تصفيتها لتصبح اثنتين، ومن ثمّ يستنتج، ولم يغفل عن الموضوع ابن سينا، الذي كان سبّاقاً. وقد دعا هذا القياس قياس المساواة[٣٨].

نقف بصدد الجانب الصوريّ الشكليّ عند هذا القدر من شرح القياس، تاركين المجال للتعرّف على مادّته، حسبما وردت في المقاصد، ومن ضمنها مسألة اليقين. واليقين متداخل في نظريّة الغزالي المنطقيّة، ولا سيما إنّ المشّائيّة الإسلاميّة لم تفصل بين الصورة والمادّة فصلاً تامًّا. فالحري بالغزالي أن يتّبع هذا الطريق وهو المسخّر الأوّل للقالب الشكليّ في خدمة المعاني الإسلاميّة.

٣٤. المصدر نفسه، ص ٩٣ - ٩٥.
٣٥. المصدر نفسه، ص ٩٥.
٣٦. إبن سينا، الإشارات، ص ٤٢١.
٣٧. الغزالي، المقاصد، ص ٩٦.
٣٨. إبن سينا، الإشارات، ص ٤٩٥.

يرى الغزالي أنّ فساد القياس يتأتّى من صورته أو من مادّته[٣٩]. أمّا الصورة فقد سبق الكلام فيها، وأمّا المادّة فهي طبيعة المقدّمات. إذ يقاس نتاج القياس وصحّته تبعاً ليقينيّتها وصدقها. وتتشعّب المقدّمات في المقاصد وتتفرّع إلى ما يلي:

- مقدّمات يقينيّة تنتج قياساً برهانيًّا صادقاً.
- مقدّمات قريبة إلى اليقين، أي ممكنة، وتنتج قياساً جدليًّا يحتمل الصدق.
- مقدّمات ظنيّة تتسع إمكانيّة تكذيبها، وتشهر قياساً خطابيًّا.
- مقدّمات مسلمة على أنّها يقينيّة، لكن يقع فيها الالتباس، وتمدّنا بقياس سوفسطائيّ.
- مقدّمات نعلم كذبها، لكنّها خياليّة توحي قياساً شعريًّا[٤٠].

وكان الغزالي متأثّراً بابن سينا وناقلاً عنه[٤١] معظم تفريعات المقدّمات وتسمياتها. وقد فصّل في عرضه لها، فقال إنّ المقدّمات لا تعدو ثلاثة عشر قسماً:

«الأوّليّات والمحسوسات والتجريبيّات والمتواترات والوهميّات والمشهورات والمقبولات والمسلّمات والمشبّهات والمظنونات والمخيّلات والمستورات والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى»[٤٢]. وشرح الغزالي كلّ منها شرحاً وافياً. ونعرّف نحن بكلّ منها تعريفاً وإيجازاً لشروحه.

- فالأوّليّات تقبل بغريزة العقل، مثل الكلّ أعظم من الجزء.
- والمحسوسات تدرك الحس، مثل الشمس مستنيرة.
- والتجريبيّات تحصّل بمجموع العقل والحس، كإدراكنا أنّ النار تحرق.
- والتواترات نعلمها عن طريق أخبار الجماعة وتواتر الخبر بينهم، مثل وجود مصر.
- والقضايا التي تثبت بالحدود الوسطى هي المقدّمات المعلومة بوسط غير مذكور، مثل، علمنا أنّ الاثنين نصف الأربعة، فحدّها غير المذكور أنّ النصف أحد جزلي الكلّ.

٣٩. الغزالي، المقاصد، ص ١٠٠.
٤٠. المصدر نفسه، ص ١٠١.
٤١. إبن سينا، الإشارات، ص ٥١١ - ٥١٢.
٤٢. الغزالي، المقاصد، ص ١٠٢.

- والوهميّات مقدّمات باطلة لكنّها قويّة في النفس، كما يفسّرها الغزالي.
- والمشهورات قضايا مشهورة تعتمد على نظر العوام، مثل، الكذب قبيح، ويألفها الإنسان منذ الصغر.
- والمقبولات أقوال قبلت من أفاضل الناس ومن العلماء والسلف.
- والمسلّمات قضايا سلّم بها الخصم، وهي تشبه المشهورات التي سلّم بها الجمهور.
- والمشبّهات مقدّمات يشبّهها البعض بالأوّليّات والتجريبيّات.
- والمستورات مقدّمات يحسبها بعضهم ظاهريًّا مشهورات. لكنّ المتفحّص لها يدرك فسادها، ومثالها: أُنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.
- والمظنونات قضايا يغلب عليها الشعور بالشكّ، وبإمكان نقيض الشكّ. مثل، من يتّصل بالعدو يعتبر عدوًّا، وهذا ظنّ. إذ ربّما كان اتّصاله بالعدوّ خداعاً له.
- والمخيّلات مقدّمات يعلم الإنسان أنّها كاذبة، لكنّها تؤثّر في النفس[٤٣].

ثمّ صنّف الغزالي هذه القضايا: فالأوّليّة والحسيّة والتجريبيّة والمتواترة تفيد في الأقيسة البرهانيّة، وربّما تؤدّي إلى ظهور الحقّ واليقين.

أما الأقيسة الجدليّة فللمقدّمات المشهورة والمسلّمة. و«المشهورات في الظاهر - المستورات - والمظنونات والمقبولات، فتصلح أن تكون مقدّمات «القياس الخطابيّ والفقهيّ وكلّ ما لا يطلب به اليقين»[٤٤]. كما استخدم المخيّلات مقدّمات للأقيسة الشعريّة. ولم يختلف عن ابن سينا في شيء. وقد حذّر الغزالي من القضايا المظنونة في نهاية كتاب المقاصد، خوفاً من نتائجها الكاذبة المترتّبة عن مقدّمات الأقيسة. والمظنونات نوع من القضايا غير اليقينيّة، كما ذكرنا[٤٥].

وينتهي الغزالي أخيراً إلى الإشارة لنوعين من القضايا: الأوّل يحلّل المحمول فيها الموضوع. مثل، «المثلّث: شكل هندسيّ له ثلاثة أضلاع». والثاني المحمول فيها غير

٤٣. المصدر نفسه، ص ١٠٤ - ١١٠.
٤٤. المصدر نفسه، ص ١١١.
٤٥. المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٧.

متعلّق بالموضوع. ويطلق على الأوّل المحمول الذاتيّ، ويُسمّى الثاني المحمول العرضيّ[٤٦]. ثمّ يدّعي الغزالي أنّ الأوّل يرد في برهان «لم» ويفيد علّة النتيجة، بينما يرد الثاني في برهان «إنّ» ويفيد التصديق بالنتيجة.

والخلاصة أنّ صورة القياس مثلّث تطابق التبويب والشرح بين الغزالي وابن سينا وتوافقهما، وكذلك الحال في مادّةالقياس، إذ الأمر موسوم بالتماثل والاشتراك ووحدة الخط والرأي. وبهذا يكون المقاصد صورة نقل عن ابن سينا، وعرضاً لمنطق المشّائيّة الإسلاميّة، غشّته بعض الشروح والفقهيّة والإسلاميّة.

ثانياً: يقع مبحث القياس في «معيار العلم» وضمن كتاب القياس وبيان انقسام النظر فيه.

وليس أشدّ ثقلاً وعيباً وقبحاً من الإعادة، فإن الوحشيّ من الكلام المسهب والمكرّر والمهار[٤٧]. إلّا أنّ تكرار الموضوعات في كتب الغزالي يقتضي إعادة المرور على بعضها مروراً سريعاً، ربطاً للأفكار وجهداً في إبراز المستجدّ منها. كما يفيد بمقارنة ما جاء في المعيار مع ما كان في المقاصد. فيتميّز التقليد من التوليد النابع من السمات الإسلاميّة في تسرّبها وتطبيعها المنطق.

يضمّ المعيار أربعة كتب: أوّلها مقدّمات القياس من المفردات والمعاني، وقد بحثناه. وثانيها ندرسه حاليًّا. أمّا الآخران فتعلّقان ببحث الحدّ وأقسام الوجود.

ويحتوي كتاب القياس أربعة فنون مفصّلة على الشكل التالي:

الفنّ الأوّل: صورة القياس وأصنافه، ويجمع:

- القياس الحمليّ وفيه أشكال، الأوّل والثاني والثالث مع أمثلتها.
- القياس الشرطيّ المتّصل.
- القياس الشرطيّ المنفصل.
- قياس الخلف.
- الاستقراء.
- التمثيل.

٤٦. المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٦. وابن سينا أيضاً، الإشارات، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٨.

٤٧. رجل «مهار» كثير الكلام، من (همر).

- الأقيسة المركّبة والناقصة .

الفنّ الثاني : مادّة القياس .

الفنّ الثالث : المغلطات في القياس .

- مثارات الغلط .
- بيان خيال السوفسطائيّة .

الفنّ الرابع : لواحق القياس ، وفيه تتمّ معرفة البراهين ويضمّ فصولاً :

- قياس العلّة وقياس الدّلالة
- بيان اليقين .
- أمّهات المطالب .
- معنى الذاتيّ والأوّلي .
- ما يلتئم من البراهين .
- حلّ شبهة في القياس الدوريّ .
- البرهان الحقيقيّ .
- أقسام العلّة .

إنّ اطّلاعاً أوّليًّا على هذا التبويب ومقارنته بالمقاصد يمدّنا بدلالة تؤكّد استمراريّة الغزالي في تناول الموضوعات نفسها . وتبيّن وحدة التبويب العام في الكتابين ، وخصوصاً في ما يتعلّق بالفنون الثلاثة الأولى . لكنّ الظاهر الجليّ أنّ شروح المعيار أوسع وأكثر تشعّباً . وتجدر الاشارة إلى تميّز المعيار ، في إضافته بعض الفصول والفقرات ، من التي لم ترد في المقاصد ، ممّا يعمّق البحث المنطقيّ ويؤدّي إلى التطرّق لموضوعات جديدة كالعلّة بقياسها وأبحاثها وقياس الدلالة[٤٨] .

وتدور أبحاث القياس في المعيار حول موضوعين أساسيّين تماماً ، كالحال في المقاصد ، وهما : مادّة القياس وصورته . و « الصورة هي تأليف المقدّمات على نوع من الترتيب مخصوص ... »[٤٩] . وهذا الترتيب يتوزّع على أصناف ، فمنه القياس الحمليّ ومنه الشرطيّ . والقياس اصطلاح عبّر عن نمط الاستدلال من المقدّمتين ، واستخدم

٤٨ . الغزالي ، المعيار ، ص ١٥٧ – ١٥٨ ، ص ١٦٤ – ١٦٩ .

٤٩ . المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

في كتب الغزالي جميعها بما فيها المحكّ ومقدّمة المستصفى عدا القسطاس المستقيم، كما سنرى.

وقصد الغزالي بالقياس في مجمل كتبه قضايا معيّنة ألّفت تأليفاً مخصوصاً، يلزم من تسليمها نتيجةٌ ما، إذ تُشكّل بدورها قضيّة مستندة على ما تقدّم. والقياس لغة من مادّة «قاس»، التي تعني في ما تعني: قدّر وساوى. أمّا في الشريعة: فـ «عبارة عن المعنى المستنبط من النص، لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم»[٥٠]. وقد اتّفق منطقيًّا على تعريف القياس بأنّه: «قول مركّب من قضيّتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما (قضيّة)...»[٥١]. ويُستعمل الاصطلاح في الفقه أيضاً لإيفاء الغرض نفسه، لكنّ علاقة الحكم في القياس المنطقيّ تعود للإثبات أو النفي. بينما علاقة الحكم في القياس الأصوليّ تكون بـ «إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علّته في الآخر»[٥٢]. ويقصد بالإبانة إظهار الحكم، وبمثل الحكم بمثل العلّة التلميح لانتقال الأوصاف من الأصل إلى الفرع. ولا شكّ أن تعدّد تفسيرات لفظة القياس، واستعمالها في المجالات المنطقيّة والأصوليّة واللغويّة، أتاح كثرة تداول المصطلح في كتب الإمام ذات الصبغة المنطقيّة والأصوليّة على السواء. وكان الغزالي متابعاً شروحه لعمل القياس، بالمعنى نفسه الذي ورد في المقاصد. وصرّح جهاراً بضرورة وضع المقدّمة الصغرى أوّلاً، وبأن يكون الحدّ الأصغر موضوع النتيجة في القياس الحمليّ[٥٣]. ولم يغيّر في المعيار نظرته إلى تداخل الحدود في القياس، مستمرًّا في النقل عن ابن سينا، مثلما ذكرنا في المقاصد، إذ يقول في المعيار، «لا بدّ أن يكون واحداً مكرّراً مشتركاً في المقدّمتين، فإنّه إن لم يكن كذلك تباينت المقدّمتان ولم يتداخلا، ولم تلزم في ازدواجها النتيجة»[٥٤]. ويتابع تكريسه للفظ الحدّ الأوسط تعبيراً عن الحدّ المشترك الذي يربط الحدّين الآخرين في النتيجة، بعد أن كان كلّ من موضوعها ومحمولها منفصلين في المقدّمات. ولفظة، الأوسط، جمعها أواسط،

٥٠. الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٢.
٥١. المرجع نفسه، ص ١٢٢.
٥٢. المرجع نفسه، ص ١٢٢.
٥٣. الغزالي، المعيار، ص ٨٧.
٥٤. المصدر نفسه، ص ٨٧.

«والأواسط هي الدّلائل والحجج التي يستدلّ بها على الدعاوى»[٥٥]. وتعني كلمة، مشترك، الجزء الذي وضع بين مقدارين[٥٦]. وتوحي كلمة أوسط، التي استعملها كلّ مناطقة المسلمين أيضاً، بوجود نوع من العلاقة الكمّيّة الرياضيّة، أصغر، أوسط، أكبر. وهي تعني الأمر عينه عند الشعوب الأخرى وفي اللغات الأوروبيّة اليوم.

ويتفرّع القياس الحمليّ في المعيار إلى ثلاثة أشكال تختلف في ما بينها بحسب موقع الحدّ الأوسط في كلّ من المقدّمتين. وقد كان الغزالي في عرضه وأمثلته متماثلاً مع ما ذكره في المقاصد. وتميّز المعيار هنا بشروح تفصيليّة، وبأمثلة رمزيّة أبجديّة[٥٧]، مثلما ورد عند ابن سينا. أمّا استعمال الحروف الأبجديّة فيقول الغزالي عنها: «ولمّا كانت الأمثلة المفصّلة ربّما غلطت الناظر، عدل المنطقيّون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبّروا عنها بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل الجسم والمؤلّف والمحدَث في المثال الذي أوردناه الألف والباء والجيم...»[٥٨]. وهكذا نلحظ استمرار اتّباع ابن سينا والتأثّر به. ووردت أضرب الأشكال كلّها على شيء من التوسيع. وقد فصّل في خلفيّة كلّ منها، فتناول الوجهة المنطقيّة لجهّة دور الأوسط في الربط والتداخل بين الحدود. واستعمل بعض التعابير العربية والدينيّة كالحكم والمحكوم عليه والعموم والخصوص. وهذه بدايات ميل القياس نحو المعاني الإسلاميّة. ثم تعمّق في تحاليله بكيفيّة حصول الاستدلال القياسيّ، مازجاً المسألة ببعض مفاهيم اللغة والفقه تعبيراً. فقال، مثلاً: «وحاصله - أي الشكل الأوّل من القياس الحمليّ - يرجع إلى أنّ الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة... فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين، وهو تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه...»[٥٩].

وبهذا يكون دور الأوسط الربط بين الحدّين عن طريق تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه، وهذا التعدّي والمتعدّي معنى لغويّ، كما أنّ الحكم والمحكوم عليه تعابير أصوليّة. لكنّ ذلك لا ينفي استناد مضمون نظريّة القياس على شمول المحمول

٥٥. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٦.
٥٦. المرجع نفسه، ص ٥٧.
٥٧. الغزالي، المعيار، ص ٩٠.
٥٨. المصدر نفسه، ص ٩٠.
٥٩. المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.

للموضوع . بحيث يربط الأوسط الأكبر بالأصغر ، في الشكل الأوّل ، فيشتمل المحمول على الموضوع . وطغيان التأثر بابن سينا واضح هنا ، حتّى في الأمثلة . وقد تعمّق الغزالي أيضاً في تحليل الشكل الثاني استمراراً لتأثره بآراء المشّائيّة ، إذ قال : «فوجه إنتاجه - أي الشكل الثاني - أنك إذا وجدت شيئين ثمّ وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالايجاب وعلى الآخر بالسلب ، فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة . فإنّهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر... كما سبق في الشكل الأوّل...»[60] . والحال لا تتغيّر في شروح الغزالي للشكل الثالث ومثالها قوله : «فإنّك مهما وجدت شيئاً واحداً ثمّ وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد فبين المحمولين اتّصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد ، فيمكن لا محالة أن يحمل كلّ واحد منهما على بعض الآخر بكلّ حال»[61] . ولم يختلف الباقي كثيراً عن المقاصد . إذ ظهرت الأمثلة واحدة ومتشابهة تقريباً . كما عمد الغزالي إلى ردّ الشكلين الثاني والثالث إلى الشكل الأوّل : فتميّز بالسعة والشرح وبإدخال الأمثلة الفقهيّة ، ومثالها الآتي :

كلّ ثوب مذروع[62] ، لا ربوي[63] واحد مذروعاً ، فلا ثوب واحدٍ ربوياً[64] . كلّ مطعوم ربويّ ، وكلّ مطعوم مكيل . بعض الربويّ مكيل[65] .

وهكذا نجد وجهين في هذه التفاصيل : أوّلها ما جاء من آراء الغزالي في المقاصد . وثانيها طرح الأمثلة الفقهيّة وبعض التعابير الدينيّة ، تمهيداً لعمليّة مزج القياس بالعلوم الإسلاميّة مزجاً كليًّا ، كما تتضّح سعة الشرح والتفصيل في استعراض الغزالي القياس

٦٠ . المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

٦١ . المصدر نفسه ، ص ٩١ .

٦٢ . ذرع الثوب وغيره يذرعه ذرعاً قدره بالذراع ، فهو قدره ذارع وهو مذروع... والتذرّع أيضاً تقدير الشيء بذراع اليد... أنظر ، ابن منظور ، أبو الفضل ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٦ ، جـ ٨ ، ص ٩٤ .

٦٣ . ربا الشيء يربو ربواً ، ورباه زاد ونما.. المرجع نفسه ، جـ ١٤ ، ص ٣٠٤ . والأصل فيه الزيادة من ربا المال إذا زاد وارتفع ... وهو في الشرع الزيادة على أصل المال . ص ٣٠٥ . والربوي هنا ما قبل الزيادة الكيّة وقدر بها ، لكنّه من غير الذي يقاس بالذراع ويقدر به .

٦٤ . الغزالي ، المعيار ، ص ٩٧ .

٦٥ . المصدر نفسه ، ص ٩٧ .

الشرطي، بحيث يفسر الإمام معنى الاستثناء - والكلمة الأخيرة يستعملها ابن سينا - قائلاً: «إن كان العالم حادثاً فله صانع... لكنّ العالم حادث، قضيّة واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء، (لكن)، وقولنا فله صانع نتيجة. وهذا ممّا يكثر نفعه في العقليّات والفقهيّات...»[٦٦]. وعلاوة على التفسير والشرح، يرد التصريح بأهميّة القياس الشرطيّ في الفقهيّات. ويدعم بالأمثلة على ذلك: «إن كان الوتر[٦٧] يؤدّى على الراحلة[٦٨] فهو نفل[٦٩]، لكنّه يؤدّى على الراحلة. فهو إذن نفل...»[٧٠]. والحال نفسها في القياس الشرطيّ المنفصل. الذي قابل السبر والتقسيم عند الفقهاء والمتكلّمين، وقد عبّر عنه الإمام بالتعاند أيضاً[٧١] أما الباقي من شرح الأقيسة الشرطيّة فكان، كما في المقاصد. وترجع القضايا الشرطية وأقيستها إلى الرواقيّة، وهم اسميّون نظروا إلى الحدود نظرة لفظيّة وجعلوا الاستدلال يقوم على العلاقة الصوريّة بين الألفاظ أو الأسماء والأفراد المشخّصة. ثمّ إنّ الأقيسة الشرطيّة راجت في صفوف المشّائيّة الإسلاميّة وتبنّاها ابن سينا والغزالي. وإذا تأملناها وجدنا أنّ المقدّم والتالي عبارة عن مجموعة أفراد مرتبط بعضها ببعض على أساس الاستثناء، وليس الأمر قضيّة حمليّة أو مقول يحمل. وهذه المسائل الشرطيّة أقرب إلى البعد الكمّي، «فاستثناء عين واحدة ينتج نقيض الآخرين، كقولك لكنه مساو، فيلزم أنه ليس أقلّ ولا أكثر... وكقولك لكنّه ليس مساويًا، فيلزم أن يكون إمّا أقل أو أكثر»[٧٢]. ولا يجوز أن نستغرب شيوع هذه الأقيسة في المجالات الكلاميّة والفقهيّة. فاللغة العربيّة تعتمد

٦٦. المصدر نفسه، ص ٩٨.

٦٧. يوتر الإنسان صلاة الليل فيصلّي مثنى مثنى، يسلم بين كلّ ركعتين ثم يصلّي في آخرها ركعة ركعة له ما قد صلّى وأوتر صلاته. وفي حديث النبيّ صلعم، الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن، والوتر ركعة واحدة. إبن منظور، لسان العرب، جـ ٥، ص ٢٧٤.

٦٨. رحل، والرحولة والرحول من الإبل التي تصلح أن ترحل، وهي الراحلة تكون للذكر والأنثى فاعلة بمعنى مفعولة. جـ ١١، ص ٢٧٧. من المرجع نفسه.

٦٩. النفل ما كان زيادة على الأصل، النفل والنافلة عطيّة التطوّع من حيث لا يجب ومنه نافلة الصلاة، المرجع نفسه، جـ ١١، ص ٦٧١ - ٦٧٢. وبهذا تكون الصلاة المفردة زيادة وتطوّعاً.

٧٠. الغزالي، المعيار، ص ٩٨.

٧١. المصدر نفسه، ص ١٠٠.

٧٢. المصدر نفسه، ص ١٠٠.

على الفرد المشخّص، والشرطيّ عند الاسميّين كان كذلك. وسنوسّع الأمر خلال استعراضنا الكتب ذات السمة الإسلاميّة.

ولم يهجر الغزالي في المعيار مجموعة الاستدلالات الأخرى، على شاكلة قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والأقيسة المركّبة، بل تابع شروحه وموقفه فيها. وتميّز بالتفصيل والميل نحو المعاني الإسلاميّة. فقدّم، مثلاً، في قياس الخلف نماذج فقهيّة قائلاً: «كلّ ما هو فرض فلا يؤدّى على الراحلة، والوتر فرض، فإذن لا يؤدّى على الراحلة. وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلّا من قياس في مقدّماتها مقدّمة كاذبة، ولكن قولنا كلّ واجب فلا يؤدّى على الراحلة مقدّمة ظاهرة الصدق، فبقي أنّ الكذب في قولنا إنّ الوتر فرض فيكون نقيضه، وهو أنّه ليس بفرض صادقاً، وهو المطلوب من المسألة»[٧٣]. ويشهد هذا المثال على التعمّق في الفقهيّات ودخول بابها دخولاً عريضاً. وكان الغزالي في الاستقراء ناقداً وموسّعاً الشرح والعرض. ورأى أنّ هذه الطريقة الاستدلالية لا تحقّق واقعيًّا استقراء جميع الجزئيّات، انتقالاً إلى الحكم الذي يشملها. كما تعرّض في الاستقراء أيضاً لأمثلة فقهيّة، علاوة على الأمثلة العقليّة فقال: «ولِمَ عرفتم أن الفرض لا يؤدّى على الراحلة. قلنا باستقراء جزئيّات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنازة والمنذور والقضاء وغيرها...»[٧٤]. ثمّ أفرد أمثلة أخرى في المجال الفقهيّ، مبيّناً عدم شموليّة تصفّح الجزئيّات، علماً أنه ذكر شروحاً فقهيّة في المقاصد بشيء من الاقتضاب. ولم يبخس الغزالي قياس التمثيل حقّه من الوصف والتقويم والمخارج الفقهيّة. و«هو الذي تسمّيه الفقهاء قياساً، ويسمّيه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد...»[٧٥]. والتمثيل أيضاً هو انتقال من حكم جزئيّ إلى حكم جزئي آخر لجامع بينهما، مثلما كان الوصف في المقاصد. إلّا أنّ التفاوت كان استطابة الفقهيّات، وربّما لأنّ سياسة المعيار العامّة تتلخّص بسبر أغوار العلوم الإسلاميّة ومخالطتها بالمنطق. ومن ثمّ بدء تقعيد المسائل الدينيّة على القواعد المنطقيّة. ومن الأمثلة الأصوليّة على التمثيل ما ذكره الغزالي في موضع تخريجه وتحقيقه، إذ قال إنّه: إذا وجد وصف مشترك بين الحكمين، وجب أن يكون هناك دليل على هذا

٧٣. المصدر نفسه، ص ١٠١.

٧٤. المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٧٥. المصدر نفسه، ص ١٠٥.

الوصف[٧٦]. وأمّا أنواع الأدلّة فهي: «أن يشير صاحب الحكم وهو المشرّع إليه - أي إلى الدّليل - كقوله في الهرّة إنّها من الطوّافين عليكم... الثاني أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم... الثالث أن يبيّن للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة... قياس العنب على الرطب واجتماعها في توقّع النقصان، ويقدّر أنّ ذلك لم يعرف بإضافة لفظيّة من الشارع، بل عرف باتّفاق من الفريقين... الرابع أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصّل لأنّه الأكثر وما فيه الافتراق شيئاً واحداً ويعلم أنّ جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم... الخامس هو الرابع بعينه، إلّا أنّ ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً أنّه لا مدخل له في الحكم بل يظنّ ظنًّا... السادس أن يكون المعنى الجامع أمراً معيّناً متّحداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيّناً... مثاله قولنا الوضوء طهارة حكميّة عن حدث، فتفتقر إلى النيّة كالتيمّم. فقد اشتركا في هذا وافترقا في أنّ ذاك طهارة بالماء دون التيمّم...»[٧٧]. وليس هذا التفصيل سوى الصورة الواضحة عن الشروح الفقهيّة والمعاني الإسلاميّة والتي تميّزت من المقاصد بالزيادة والتطبّع والعمق. وهيّأت لما ورد في محكّ النظر، من تحوير وتحويل وتطعيم محاكاة للمعاني الأصوليّة والإسلاميّة وترجماناً لسماتها. ونالت الأقيسة المركّبة والناقصة ما نال سواها من الاستدلالات. وأضاف الغزالي بعض الشروح المتعلّقة بترك المقدّمة الكبرى والصغرى مع مثال فقهي[٧٨].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإمام لم يتخلّ في المعيار نهائيًّا عن المصطلحات والمعاني المنطقيّة المشابهة للتي وردت في المقاصد. بل بقي متابعاً لخطوط ابن سينا في أثناء استعراضه أشكال الأقيسة، وأضاف عليها مجموعة من الاستشهادات الدينيّة.

كان حظّ الفنّ الثاني من المعيار، مادّة القياس، أن أرجع الغزالي الأقيسة ويقينيّتها إلى نوع المقدّمات التي تتركّب منها. وصنّفها على مجموعات[٧٩]، مثلما فعل في المقاصد، ثمّ يميّز اليقينيّ فيها من المظنون. ويشير إلى أنّ بعض المظنون يصلح

٧٦. المصدر نفسه، ص ١٠٩.
٧٧. الغزالي، المعيار، ص ١٠٩ - ١١٢.
٧٨. المصدر نفسه، ص ١١٦.
٧٩. المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٤.

للفقهيّات[٨٠]. ويغنّي الشرح بالتفصيل والتوسيع ، وإعطاء الأمثلة على القياس اليقينيّ والظنّي. كما يذكر أسباب الأخذ بالمشهورات جاعلاً إيّاها خمسة أسباب مع أمثلتها[٨١]. ويتطرّق إلى سبب الأخذ بالمجرّبات اليقينيّات فيردّه إلى العلّة تارة وإلى الحدس طوراً آخر[٨٢]. أمّا الظنيّات الناتجة عن اللفظ المغلط أو عن معنى اللفظ المغلط أو عن الاثنين، فهي من الأمور التي تعترض القضايا الكليّة والجزئيّة في الشرعيّات[٨٣]. مثل : «كليّة أريد بها جزئيّة ،كقوله في سائمة الغنم زكاة أريد بها ما بلغ نصاباً ، وقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) المراد به بعض السارقين...»[٨٤]. وخلاصة الرأي في هذه الشواهد تطعيم الاتّجاهات المنطقيّة بالفقهيّات والمعاني الإسلاميّة ؛ وإدخال الشروح الدينيّة والأصوليّة عليها.

رفع الفنّ الثالث واستشال مكامن الغلط في القياس ، ولم يأتِ الغزالي بجديد فيه عن ابن سينا ، وخصوصاً في كتابه الشفاء. ووقع حصر الغلط في المعيار على ما يلي :

– إذا ضرب الخطأ عدد المقدّمات أو ترتيبها ، بحيث لا تراعي شروط الأشكال الحمليّة وأضربها.

– إذا وقع الخلل في الحدود ، بحيث تزيد عن الثلاثة أو ينتفي اشتراك الأوسط في المقدّمتين[٨٥]. وتتميّز هذه المثارات بالشرح الوافي والتطرّق لموضوعات لغويّة ودينيّة ، منها قول الإمام مثلاً : «ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء ، كما ذكرنا من قوله تعالى ، إلّا الله والرّاسخون في العلم»[٨٦]. ويورد أمثلة أيضاً ، مبيّناً فيها الاشتباه بالحدّ الأوسط الذي يأتي تحت معنيين. ثمّ يتطرّق إلى ضرورة جلاء تبعيّة الصفة للموصوف توضيحاً لنتيجة القياس ، قائلاً : «تردّد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع وصفة للمحمول المذكور قبله»[٨٧].

٨٠. المصدر نفسه ، ص ١٢٥.
٨١. المصدر نفسه ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
٨٢. المصدر نفسه ، ص ١٢٣.
٨٣. المصدر نفسه ، ص ١٣٣.
٨٤. المصدر نفسه ، ص ١٣٣.
٨٥. المصدر نفسه ، ص ١٣٥ ـ ١٣٨.
٨٦. المصدر نفسه ، ص ١٣٦.
٨٧. المصدر نفسه ، ص ١٣٦.

– ومن المغالط أيضاً، التباس اللفظ والتباس المعنى، وضرورة الحذر من الوقوع في لفظين مختلفين لهما المعنى نفسه، أو من معنى مختلف للفظين متفقين[٨٨]. وتزخر كلّ الشروح بالأمثلة الفقهيّة والدينيّة.

– كما يجب الحذر من النتائج التي تكون مصادرة على المطلوب في المقدّمات: «كقولك إنّ المرأة مولى عليها فلا تلي عقد النكاح، وإذا طولبت بمعنى كونها مولى عليها، ربّما لم تتمكّن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع». و«كأن يقول الحنفيّ تبطل صلاة المتيمّم إذا وجد الماء في خلالها، لأنّه قدر على الاستعمال، وكل مَنْ قدر على استعمال الماء لزمه، ومَنْ يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلّي بالتيمّم، فيجعل القدر على الاستعمال حدًّا أوسط، وبطلان الصلاة نتيجة... فكيف جعل المتأخّر في الرتبة – القدرة على الصلاة – علّة لما هو متقدّم في الرتبة وهو البطلان...»[٨٩]. والمثال يبيّن عدم جواز وضوح المقدّمات أكثر من النتيجة.

– ومن مثارات أخطاء القياس خيال السوفسطائيّة، الذي ورد في المقاصد وعند ابن سينا. ولم يكن كلام الغزالي فيه متعلّقاً بالتيار السوفسطائيّ الفلسفيّ، الذي تأيّد بالجدل فحسب، إنّما كان بالمشككين المسلمين «الذين سلّموا الضروريّات وزعموا أنّ الأدلّة متكافئة في النظريّات، فإنّما حملهم عليه ما رأوا من تناقض أدلّة فرق المتكلّمين وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلّها، فظنّوا أنّها لا حلّ لها أصلاً. ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلّة درايتهم بطرق النظر. ولم يتحقّقوا شرائط النظر، كما قدّمناه ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها...»[٩٠].

وزبدة رأيه الردّ على أخطاء هؤلاء المشكّكين، الذين طعنوا بإمكانيّة قيام علم يقينيّ. وقد نسب شكوكهم إلى كثرة جدال المتكلّمين. فكان محيطاً بالتيّارات الإسلاميّة، وموظّفاً المثارات والأخطاء في دائرة معانيها. ولا سيّما إنّ ردوده استندت على ما هو أبعد من الدائرة الإسلاميّة على الأرجح. فهو لا يلبث يفنّد دعاوي

٨٨. المصدر نفسه، ص ١٣٩.
٨٩. المصدر نفسه، ص ١٣٩ – ١٤٠.
٩٠. الغزالي، المعيار، ص ١٤٢.

الشكّاك أصحاب المقدّمات السوفسطائيّة، مُركّزاً حجج أرسطو الاساسيّة التي تلقّاها عن ابن سينا. بحيث يكشف عن بعدها الصوريّ وقواعد أشكالها من مرآته الذاتيّة[٩١]. وضمّ الغزاليّ خشيته بيعض المشككين إلى الذين أنكروا المقدّمات اليقينيّة والكليّ، فقال: «باطنيّة الزمان، فإنّهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظّار، ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم...»[٩٢]. ومهّدَ بهذا القول الأجواء الفكريّة لحملته على العقيدة الباطنيّة، بما قدّمته من مقدّمات زائفة وحجج باطلة، وذلك في مصنّفه اللاحق[٩٣].

لم يقصر الغزالي على لواحق القياس في الفنّ الرابع، ولم يدع التماساً لبيان استدلاليّ إلّا وألحقه. فميّز بالبداية قياس العلّة من قياس الدّلالة قائلاً: «إعلم أنّ الحدّ الأوسط إن كان علّة الأكبر سمّاه الفقهاء قياس العلّة وسمّاه المنطقيّون برهان اللم... وإن لم يكن علّة سمّاه الفقهاء قياس الدّلالة، والمنطقيّون سمّوه برهان الآن أي... هذا شبعان فإذاً هو قريب العهد بالأكل...»[٩٤]. كما دعّم البرهانين بالأمثلة الطبيعيّة والفقهيّة معاً. وممّا قاله في قياس العلّة هو: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم. فكلّ إنسان جسم. فالإنسان كان جسماً قبل أن يكون حيواناً، والجسميّة أوّلاً للحيوان وبسببه للانسان. فالحيوان علّة لحمل الأكبر، (الجسم)، على الأصغر، (الإنسان). وهكذا يكون الأوسط علّة للنتيجة.

وربّما كان القياس علّة للحدّ الأكبر، مثل الحال في مثال الفقه الآتي: إنّ العدوان علّة للتأثيم على الإطلاق، والزنا علّة للرجم على الإطلاق[٩٥]. لذا نقول إنّ قياس العلّة المنطقي يستند على اندراج الأجناس والأنواع وتراتبها، بحيث يكون أوسطها علّة للأدنى منه، أو للأقلّ شمولاً، والعلّة فيه ظاهرة. بينما قياس العلّة المستند على علّة الحدّ الأكبر أو علّة الأصل في الفقه يقوم على ارتباط صوريّ وحقوقيّ تشريعيّ، وربّما اختفت علّته تصريحاً.

٩١. المصدر نفسه، ص ١٤٤.
٩٢. المصدر نفسه، ص ١٥٦.
٩٣. سنرى ذلك في القسطاس المستقيم.
٩٤. الغزالي، المعيار، ص ١٥٧.
٩٥. المصدر نفسه، ص ١٥٨.

أمّا ما قاله في قياس الدلالة فهو «أن نقول هذه عين لا تصحّ الصلاة معها فإذن هي نجسة. وبالجملة، الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدلّ على وجوده فقط لا على علّته»[٩٦]. وربّما تتلازم نتيجتان بعلّة واحدة فيجوز الاستدلال بإحداهما على الأخرى، ويكون قياس دلالة أيضاً، مثل، «الزنا لا يوجب المحرميّة فلا يوجب حرمة النكاح، فإنّ تحريم النكاح وحلّ النظر متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة، فإذا ثبت تلازمهما لعلّة واحدة، دلّ وجود إحداهما على وجود الأخرى...»[٩٧]. ولم يُخفَ عن بال الغزالي ما لهذه التفاصيل من سعة ودور وتمهيد لما سيكون عليه الشأن في المحكّ. ولما سيتبلور في ذهنه من جمع بين الأوسط والعلّة إبرازاً للعلّة، بجعلها تلعب دور الحدّ الأوسط المنطقيّ. ومن ثمّ ينتقل بالقياس الفقهيّ نحو آفاق أشدّ صرامة منطقيّة، كما سيتضّح لاحقاً.

وسلّط الغزالي، في اللواحق أيضاً، الضوء على القياس الدوريّ، الذي أفرد له فصلاً خاصًّا، عكس ما كان في المقاصد[٩٨]، إذ ذكره آنذاك عرَضاً. بينما ميّزه واستوفاه شرحاً في المعيار، وممّا قال: «إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسبّبات... ففيها ما يرجع بالدّور إلى الأول، إذ يقال لِمَ كان السحاب فيقال لأنه كان بخاراً... فقيل لم كان البخار، فيقال لأن الأرض كانت ندية... ولم كان... فقيل لأنه كان سحاب فرجع بالدّور إلى السحاب»[٩٩]. ثم يعقّب فيقول: «ليس هذا هو الدوريّ الباطل، إنّما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه... فإمّا أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر فالعلّة غير المعلول بالعدد...»[١٠٠]. ولم تكن هذه الشروح سوى نماذج من سعة النقاش والرّدود، حتى غدا لديه القياس الدوريّ منتجاً.

وتجدر الملاحظة أنّ التوكيديّة الدينيّة لم تمنع الغزالي من الإقرار بالتغير على مستوى قضايا الطبيعة، معتبراً السحاب يتغيّر عدداً لكنّه ينضوي تحت نوع واحد منطقيًّا.

٩٦. المصدر نفسه، ص ١٥٧.
٩٧. المصدر نفسه، ص ١٥٨.
٩٨. الغزالي، المقاصد، ص ١٣٦.
٩٩. الغزالي، المعيار، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
١٠٠. المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ولهذا نقول إنّ شروحه مزيج من النظر العقليّ والدينيّ على السواء. كما بدت مادّة القضايا عنده كليّة يقينيّة حين استندت على الحقيقة الإيمانيّة المطلقة، وجزئيّة متغيّرة بعد أن ارتكزت على التغيّرات الطبيعيّة. فـ «إنّ البرهان الحقيقيّ ما يفيد اليقين الضروري الدّائم الأبديّ الذي يستحيل تغييره... فأمّا الأشياء المتغيّرة التي ليس فيها يقين دائماً فهي جميع الجزئيّات التي في العالم الأرضيّ...»[101]، ودفعته هذه الأبحاث العقليّة والدينيّة والطبيعيّة إلى معالجة أقسام العلّة في نهاية اللواحق. فرأى أنّ: «العلّة تطلق على أربعة معانٍ (الأوّل)... هو السبب في وجود الشيء كالنجّار للكرسيّ... (الثاني) المادّة... مثل الخشب للكرسيّ... (الثالث) الصورة وهي تمام كلّ شيء، وقد تسمّى علّة صوريّة؛ مثل صورة السرير... (الرابع) الغاية الباعثة... كالسكن للبيت...»[102]. ولم يكن مغايراً فيها لآراء ابن سينا وأرسطو. لكنّ براعته اكتست لباسها في جمعه أقسام العلّة من خلال النظرتين العقليّة والفقهيّة، جاعلاً لكلّ قسم من العلّة، ورد سابقاً، مجالاً فقهيًّا جنباً إلى جنب مع الجانب العقليّ: «وهذه العلل الأربع تجتمع في كلّ ما له علّة، وكذا في الأحكام الفقهيّة. والفقهاء ربّما سمّوا المادّة محلاً والفاعل... أصلاً والغاية حكماً، فإذا فرض النكاح فالزوج أصل والبضع محلّ والحلّ غاية وصيغة العقد كأنّها الصورة...»[103].

واختتم المعيار أخيراً بتمهيد للمحكّ قال الغزالي فيه: «ليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرّف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر...»[104]. وموجز التعليق والتلخيص الملاحظات التالية:

١. يجد القارىء تشابهاً كبيراً بين التركيب الشكليّ لكلّ من المقاصد والمعيار. والأمر نفسه في بعض الشروح والفقرات والمضامين.

٢. يمكن القول إنّ القياس في المعيار هو استمرار لروح ابن سينا التي ظهرت جليّة في كتاب المقاصد، كما ذكرنا.

١٠١. المصدر نفسه، ص ١٦٥.
١٠٢. المصدر نفسه، ص ١٦٧.
١٠٣. المصدر نفسه، ص ١٦٨.
١٠٤. المصدر نفسه، ص ٢٢٢. كما سيرد تفصيل للعلّة الفقهيّة في الفصل الثالث من الباب الثاني.

٣. لم تختلف التعابير والمصطلحات في المعيار عنها في المقاصد، بالرغم من إضافة بعض التعبيرات الإسلاميّة واللغويّة.

٤. تميّز المعيار بالشرح والتفصيل وغزارة الأمثلة الفقهيّة والمعاني العربيّة والإسلاميّة. ولا عجب أنْ نراه - وخصوصاً في القياس - المعبّر الحقيقيّ عن اتّجاه التغيّر والتحوّل نحو المعاني الإسلاميّة. ولقد مثّل قفزة أعمق من المقاصد في عمليّة تمثّل المنطق الأرسطويّ بالأصول والسمات الذهنيّة الإسلاميّة.

٥. كان جهد الإمام وغايته، كما أعلن مراراً واستشهد في غير موضع، تدعيم الدّليل الفقهيّ والكلاميّ. وقد جاءت الأقيسة العقليّة، مع ما قارنها بالمقابل من الأقيسة الفقهيّة، خير دليل على توسيع النظر في مجال الفقه والأصول.

٦. يتوافق فصل القياس بالمعيار، أداة ومنهجاً، مع فصلَيْ الحدّ والقضيّة من الكتاب نفسه، وخصوصاً في التحليل والغرض والتوجّه والبناء.

ثالثاً: لم يستطع الغزالي في «محكّ النظر» مجاوزة عادته التي دأب عليها في بداية فقرة القياس من كلّ مصنّف. وربّما كرّر من دون شهوة، واقتضاه ذلك وحدة المضمون القياسيّ، وعدم اختلافه في عناصره وأسسه بين كتاب وآخر. وها هو يبدأ بحثه في هذه الفقرة بالقول: «إنّ القياس عبارة عن أقاويل مخصوصة ألّفت تأليفاً مخصوصاً ونظّمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر. والخلل يدخل تارة من الأقاويل التي هي مقدّمات القياس، إذ تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفيّة الترتيب والنظم وإن كانت المقدّمات صحيحة يقينيّة، ومرة منها جميعاً...»[١٠٥]. فكلّ ما جاء في الفقرة شبيه بما تصدّر القياس في المعيار والمقاصد.

ومن ثَمّ يسير الغزالي على وتيرة توزيع القياس نفسها إلى صورة ومادّة، جاعلاً من صحة الاثنين طريقاً لتكوين الصحيح من الفاسد. وكان البحث في المحكّ أشدّ اختصاراً منه في المعيار. لكنّه اختلف بنيويًّا، وخصوصاً في المصطلح والأبعاد والغرض. إذ نجد أنّ الغزالي انعتق من المحافظة على التعابير المنطقيّة والمعاني الفلسفيّة،

١٠٥. الغزالي، محكّ النظر، ص ٦ - ٧.

وولج باب تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلاميّة كليّة. وورد تبويب القياس ضمن فنّين، وكان على الشكل التالي:

الفنّ الثاني[١٠٦] :

من محكّ القياس وهو نمطان:

الأوّل: نظم القياس ويضم ثلاثة أوجه:

- الوجه الأوّل وفيه ثلاثة أنظمة (النظم الأوّل والثاني والثالث) - أي الشكل -.
- الوجه الثاني وهو نوعان، (أحدهما نمط التلازم)، (ثانيهما نمط التعاند).
- الوجه الثالث أحوال معرفة اليقين، ثلاث حالات.

الثاني: مدارك اليقين والاعتقاد وحصرهما في سبعة أقسام:

الأوّليّات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجريبيّات، المعلومات بالتواتر، الوهميّات، المشهورات.

الفنّ الثالث :

من القياس في اللواحق وفيه سبعة فصول:

الفصل الأول: بيان ما تنطق به الألسنة.

الفصل الثاني: الاستقراء والتمثيل.

الفصل الثالث: لزوم النتيجة من المقدّمات.

الفصل الرابع: إنقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علّة.

الفصل الخامس: مدارك الغلط في القياس وهي سبعة مداخل.

الفصل السادس: حصر مدارك الأقيسة الفقهيّة.

الفصل السابع: للإلحاق طريقان.

وتظهر المقارنة الأوّلية بين هذا التركيب أو التبويب وبين مثيله في المعيار وحدّة الموضوعات، مع اختلاف ظاهريّ في الفقرات وبعض التسلسل. ولقد عالج الغزالي

١٠٦. باعتبار أنّ الفن الأوّل تناول سوابق القياس، من مفردات ومعانٍ وقضايا.

موضوعَيْ القياس، صورته ومادّته. ثمّ انتقل إلى اللواحق بحيث دمج فيها مثارات الغلط التي كانت منفصلة مستقلّة في المعيار. ولم يفرد فقرة لقياس الخلف وللأقيسة المركّبة، كما فعل في المعيار والمقاصد. والملفت للنظر استخدام عناوين جديدة بالفقرات والفصول. إلّا أنّ التبويب العامّ بمنهجه ومضمونه مشترك تقريباً بين الاثنين. ويظهر للمقارن أيضاً أنّ هناك إيجازاً في موضوعات المحكّ، على عكس الشروح المفصّلة في المعيار. وكان الغزالي قد صرّح بذلك[١٠٧].

وأحدث الغزالي موضوعات جديدة، أبرزها حصر مدارك الأقيسة الفقهيّة وطريقا الإلحاق. وبرزت هذه الجدّة مترافقة مع الميل التامّ نحو معاينة المسائل الدينيّة والخصوصيّات اللغويّة، التي ستظهر جليّة خلال تحليلنا. وسنستنير في المقارنة بين القياس في المحكّ والمعيار، فنميّز خطّ التحوّل، كشفاً لتوجّه الإمام، وإبرازاً للمصطلحات والمفردات بمعانيها وأغراضها.

بدأ الغزالي تصفّحه أنواع الأقيسة، فذكر النوع الأوّل منها هو الحمليّ، الذي احتبسه على ثلاثة أشكال، سمّى الشكل منه بالنظم. والنظم اصطلاح جديد بزغ في المحكّ واعتُمد. وهو يشير في حقيقته إلى دلالات دينيّة ولغويّة. فـ «النظم، هي العبارات التي تشتمل عليها المصاحف صيغة ولغة»[١٠٨]. و «النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح تأليف الكلمات والجمل مترتّبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل...»[١٠٩]. و «النظم الطبيعيّ هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى الحدّ الأوسط ثمّ منه إلى محموله حتّى يلزم منه النتيجة...»[١١٠]. فاللفظة تحمل دلالات وجذوراً دينيّة ولغويّة. ممّا يؤكّد بدء اتّسام معاني الغزالي المنطقيّة بالسّمات الإسلاميّة البحتة.

أمّا النظم الأوّل من القياس الحمليّ فصورته بأن «تكون العلّة حكماً في إحدى المقدّمتين محكوماً عليه في الأخرى...»[١١١]. ونرى الغزالي يضع تعبيرَيْ الحكم

١٠٧. الغزالي، المحكّ، ص ١٣٣.
١٠٨. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٦.
١٠٩. المرجع نفسه، ص ١٦٦.
١١٠. المرجع نفسه، ص ١٦٦.
١١١. الغزالي، المحكّ، ص ٣١.

والمحكوم عليه، ويستحدثهما بدلاً من الموضوع والمحمول، مثلما صنع في مبحث القضيّة من هذا الكتاب. كما يدخل العلّة مكان الحدّ الأوسط، إذ يقول: «فلنصطلح على تسمية المكرّر في المقدّمتين علّة... فإنّه إذا قيل لك لِمَ قلت إنّ النبيذ حرام فنقولُ لأنّه مسكر...»[١١٢]. ومن ثمّ درجت العلّة في المحكّ وفي مقدّمة المستصفى، كما سنرى. وتقوم العلّة بربط الحكم في الكبرى بالمحكوم عليه في الصغرى. بينما تقوم في الفقه بربط الأصل بالفرع. وقد أعطى أبو البقاء تعريفاً لها اقترب من وجهة نظر الغزالي، فقال: «العلّة ما يتوقّف عليه الشيء... ألله أوجب الحكم لأجل هذا المعنى، والشارع على ذكره قد أثبت الحكم بسبب... فيضاف الحكم إلى الله تعالى إيجاباً وإلى العلّة تسبّباً. كما يضاف الشبع إلى الله تخليقاً وإلى الطعام تسبيباً»[١١٣]. هناك إذاً علّة أوجبت معنى الحكم في الأصل، وهي توجب الحكم بالفرع. كما أنّ هناك علّة سببيّة تعاقبيّة سندها الحقيقيّ الله. وينحو الغزالي فلسفيًّا هذا المنحى.

وكان أنْ وضّح الغزالي مثاله عن الخمرة ودور العلّة، قائلاً: «إنّ في هذا القياس مقدّمتين إحداهما قولنا لكلّ نبيذ مسكر والأخرى قولنا كلّ مسكّر حرام»[١١٤]. فالنتيجة: إنّ النبيذ حرام. وقياس التعليل هذا عند الأصوليّين مردّه إلى أنّ النبيذ محرّم قياساً على الخمر، والعلّة الجامعة أو الحدّ المشترك هو الإسكار. ويظهر ذلك أيضاً في جواب المطالب، «لِمَ» يكون النبيذ حراماً؟ لأنّه مسكّر.

ولم تكن مسألة التماس العلّة واجتلابها مجرّد اصطلاح يدخل على الشروح توفيقاً وتجميعاً، إنّما كان تطويعاً للمنطق بالأصول، وتمثّله على ضوء المعطيات والسمات الإسلاميّة. وتعني العلّة في الأصول في ما تعنيه: أنّ هناك الأصل وهناك الفرع، وما يجمع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلّة. وكان هذا رأي الجويني في البرهان[١١٥] ــ علماً أنّ الجويني، أستاذ الغزالي، كان قد نقد بعض آراء المنطق

١١٢. المصدر نفسه، ص ٣٢.
١١٣. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٥٠.
١١٤. الغزالي، المحكّ، ص ٣١.
١١٥. أنظر النشار، مناهج البحث، ص ١٣٠، نقلاً عن مخطوط البرهان للجويني.

الأرسطويّ وتبنّى آراء أخرى -[١١٦]. فسار التلميذ على المنوال نفسه، موسّعاً دائرة تبنّي القالب الأرسطويّ، وكيّفه في خدمة العلوم الإسلاميّة، كما يظهر تدريجيًّا خلال استعراض القياس في كتبه. وما يمكن قوله إنّ استغناء الغزالي عن استعمال الحدّ الأوسط واستعاضته عنه بالعلّة يُعتبر تحوّلاً تامًّا في النظرة، وتحويلاً للمنطق نحو المفاهيم الأصوليّة. فلقد تعدّت العمليّة مجرّد إعطاء الأمثلة الفقهيّة وتطعيم الألفاظ، مثلما كان الأمر في المعيار. وبلغ المزج طوراً أحدث بنية تركيبيّة جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد. إذ العلّة للجمع بين الأصل والفرع، أمّا الأوسط فللتداخل بين الأصغر والأكبر. - ولا ينفي هذا عدم استعمال ابن سينا العلّة حدًّا أوسط. لكن ذلك كان في حكم النقل عن أرسطو -. ولكلّ منها أبعاد منطقيّة.

وأصبح القياس في تحاليله إسلاميًّا من دون أن يغفل بعض الأمثلة الطبيعيّة والفلسفيّة[١١٧] من التي وردت في المعيار والمقاصد. وبهذا انقلبت الأدوار، فقد طعّم المعيار بأمثلة فقهيّة ولغويّة. بينما طعّم المحكّ بأمثلة منطقيّة وفلسفيّة. وتميّز الغزالي في عرضه الأشكال الثلاثة بربطه شروط الشكل بشروط اليقين ومادّة المقدّمات، وخصوصاً في المجالات الفقهيّة. «فإن نازعك الخصم في قولك كلّ مسكر حرام فإثباته بالنقل، وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم، كلّ مسكر حرام. فإن لم تتمكّن من تحقيق تلك المقدّمة بحسّ ولا غيره، ولا من إثبات الثاني بنقل أو غيره، لم ينفعك القياس...»[١١٨].

ولم يوفّر الإمام التعابير البديلة بالموضوع والمحمول، فتارة استخدم المحكوم عليه والحكم وأخرى استعمل الموصوف والصفة[١١٩]، وطوراً الخبر والمبتدأ[١٢٠]. ونال الإثبات والنفي حظًّا من ذلك واستبدلها بالإيجاب والسلب. وكانا قد وردا في معرض ذكره شروط النظم الأوّل والثاني. أمّا الإيجاب والإثبات فيدلّان على حكم مؤكّد ثابت بالاقتضاء لا يحتمل النفي، ويأخذ دلالة الحدّ بالحدّ الآخر. فـ «الإيجاب أقوى

١١٦. المرجع نفسه، ص ٧٧، استناداً إلى مخطوط البرهان.
١١٧. الغزالي، المحكّ، ص ٣١، ص ٣٥.
١١٨. المصدر نفسه، ص ٣٣.
١١٩. المصدر نفسه، ص ٣٣.
١٢٠. المصدر والصفحة نفسها، والمعيار ص ٧١.

من الاقتضاء، لأنّه إنّما يُستعمل في ما إذا كان الحكم ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدّلالة»[١٢١]. أمّا «الإثبات فهو الحكم بثبوت شيء لآخر – وله معنى الإيجاب نفسه –... ويُطلق على العلم... والعلم إثبات المعلوم على ما هو به»[١٢٢]. وطغى الإيجاب والقضيّة الموجبة على المعيار والمقاصد. بينما ظهر الإثبات في المحكّ ومقدّمة المستصفى. وعلى الرغم من كون الإيجاب والإثبات يشكّلان معنًى واحداً، إلّا أنّ استخدام كلّ منهما له أبعاده المعيّنة. ونرجّح من جهتنا أنّ للإيجاب بعداً منطقيًّا رياضيًّا يعبّر عن الكمّ. أمّا الإثبات فيدلّ على الحكم ويرمز إلى البعد الكيفيّ الذي يخدم في المسائل الفقهيّة والأحكام. إذ يحمل شيئاً على شيء آخر من دون دلالة كميّة أو رياضيّة. وربّما وعى الغزالي ما رجّحناه، فأحسن استخدام الاصطلاح تبعاً لغرض كلّ كتاب واتّجاهه المنطقيّ أو الفقهيّ. وربّما كان تداوله للمصطلح لا واعياً. وفي الحالين يكون الإمام قد أصاب هدفه. فكان اختيار اللفظ تعبيراً عن توجّه المضمون وشكل المعالجة. والحال نفسها في استخدام الغزالي لمصطلحَيْ السلب والنفي. وهما يدلّان على المعنى نفسه. ويؤدّيان إلى نزع الشيء عن الشيء الآخر. وجاء تعبير السلب في المقاصد والمعيار، بينما كان النفي في المحكّ والمستصفى بشكل أظهر. ويأتي النفي بمعنى سلب الصفات، أو انتزاع حكم عن الموضوع، وهو يفيد في الأحكام.

ويعطي أبو البقاء مثالاً دينيًّا على ذلك فيقول: «قوله تعالى وما ربّك بظلّام للعبيد. إنّما جيء به في مقابلة العبيد»[١٢٣]. أي جيء بالحكم لنزعه عن العبيد. فيدلّ النفي إذاً على نزع الحكم أو نزع الصفة عن الموضوع. وهذه وقائع الشرعيّات. بينما يفيد السلب في الدلالات الرياضيّة التي لها أبعاد كميّة. ويعمل منطقيًّا على انتزاع أو استبعاد التداخل بين الحدود.

وعلاوة على كلّ هذا التوجّه لم ينبذ الغزالي القواعد الأساسيّة لأنواع الأقيسة وأشكالها[١٢٤]. إذ قال في النظم الثاني: «من نظم القياس أن تكون العلّة، أعني المعنى

١٢١. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٨.
١٢٢. الكفوي، الكليّات، ص ١٣.
١٢٣. الكفوي، الكليّات، ص ٣٥٥.
١٢٤. الغزالي، المحكّ، ص ٣٢ – ٤٤.

المتكرّر في المقدّمتين، حكماً... أعني أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ...»[١٢٥].
فالعلّة والمبتدأ والخبر مفاهيم دينيّة ولغويّة، لكنّ شروط التركيب تنطلق من قاعدة القياس السيلجستي. ولم تكن الشروح مغايرة كثيراً عن المنطلقات. إذ استمرت عمليّة عكس إحدى مقدّمات النظم الثاني والثالث، فاستحال القياس إلى النظم الأوّل. وذكر الغزالي القواعد نفسها الواردة في المعيار، إلّا أنّ أمثلته كانت دينيّة وفقهيّة، ولا سيّما تعابيره في الحدود والقضايا. ونادى بنافية عامّة ومثبتة خاصّة.. ومن أمثلته الفقهيّة أنّ: «الربويّ والمطعوم حكمنا بهما على شيء واحد هو البرّ فيلزم بالضرورة بينهما التقاء، وأقلّ درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصًّا»[١٢٦]. وهذا يجدّد رأينا بأنّ بنية الشرح والتحليل والأمثلة متكاملة وذات منحى واحد. إنّما حلّ في المحكّ الحكم والمحكوم عليه والخاصّ والعامّ والنافي والمثبت والمبتدأ والخبر والعلّة. وطرحت جزئيًّا التعابير المنطقيّة المقابلة كالتي وردت في المعيار والمقاصد. فالمنحى المنطقيّ الصوريّ واحد، أمّا الأبعاد والخلفيّات فلكلّ طابع سماته ورموزه.

وكانت الحال كذلك في الأقيسة الشرطيّة. فالمتّصل أصبح في المحكّ بحسب قول الغزالي: «ولنسمّ هذا النمط نمط التلازم»[١٢٧]. وقد أخذ بالتلازم في المحكّ والقسطاس ومقدّمة المستصفى، كما سنرى. وتطلق الملازمة والتلازم على معنى اللزوم. ولازم الشيء ما يتبعه ويردفه[١٢٨]. واللزوم هو عدم المفارقة، وهناك لزوم شيء عن شيء، بمعنى كون الأوّل ناتجاً عن الثاني. واللزوم فقهيًّا ما حكم فيه بصدق قضيّة على تقدير قضيّة أخرى لعلاقة بينهما. ولم تكن المسألة مجرّد اختلاف بين لفظين وشرحين – (الشرطيّ والتلازم) –، بالرغم من أنّ مضمونهما واحد، بل يخفي اختلاف التعبير اختلافاً في التحليل. فالتلازم يشير إلى الأحكام المهيّأة الجاهزة. كما تشير المقدّمة المتلازمة إلى المقدّمة التوكيديّة (الدوغماطيّة). وتتأتّى توكيديّتها من ورودها بالتواتر أو بالنّص الشرعيّ، الذي يجعلها تأخذ هذا الشكل المترابط. بينما يحمل الشرطيّ المتّصل في معناه إمكانيّة الاحتمال. فهو علاقة منطقيّة أكثر منه علاقة

١٢٥. المصدر نفسه، ص ٣٥.
١٢٦. المصدر نفسه، ص ٣٧.
١٢٧. المصدر نفسه، ص ٣٩.
١٢٨. الكفوي، الكلّيات، ص ٣١٨.

نصيّة قائمة ومترابطة. «والشرطيّ هو الذي يتوقّف عليه الشيء، ولم يدخل في ماهيّة الشيء، ولم يؤثّر فيه»[١٢٩]. لذلك تعبّر القضايا الشرطيّة عن العلاقة الصوريّة أكثر ممّا تعبّر عن تداخل الحدود وتصوّر خلفيّات منطقيّة محدّدة. والشرط في العربيّة «إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشرطيّة»[١٣٠]. واستعمل تعبير الشرطيّ المتّصل في المقاصد والمعيار. والاتّصال بمعنى الترابط والتتابع بين حالين، ويعرّفه الجرجاني فيقول: «هي ـ المتّصلة ـ التي يحكم فيها بصدق قضيّة أو لا صدقها على تقدير أخرى»[١٣١]. والاتّصال عكس الانفصال يؤدّي إلى ترابط حكمين أو قضيّتين تسبقان بأداة شرط. وربّما توحي القضايا الشرطيّة بنوع من مفهوم الاحتمال العقليّ. أمّا تعبير التلازم فيوحي بالارتباط الحتميّ، كونه يستند على التلازم مع المعنى النصيّ. مثل الوضوء للصلاة. وأمّا القول: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار قائم، فيستند على الاحتمال الطبيعيّ والتجريبيّ والمنطقيّ. وتبقى هذه الترجيحات في طيّ التمييز بين الاصطلاحين ودور كلّ منهما في البحث لا أكثر دون اليقين. لأنّ التلازم والاتّصال في النهاية يصبّان في معنى واحد، لكنّنا نميّزهما في دورهما المنطقيّ. وكانت أمثلة الغزالي على نمط التلازم في المحكّ[١٣٢] مشابهة لأمثلة الشرطيّ المتّصل في المعيار.

ووضع التعاند في المحكّ أيضاً بديلاً عن الشرطيّ المنفصل، و«النمط الثالث نمط التعاند وهو على ضد نمط التلازم، والمتكلّمون يسمّونه السبر والتقسيم، والمنطقيّون يسمّونه الشرطيّ المنفصل ونحن سمّيناه التعاند...»[١٣٣]. وكان الغزالي قد أورد تسميات للسبر والتقسيم والتعاند في المعيار[١٣٤]، من دون أن يعتمدها مصطلحاً، مُسوِّغاً في ذلك المفاهيم المنطقيّة ضمن المعاني الإسلاميّة. ويقابل التعاند الشرطيّ المنفصل، كما يعني التنافي والتضاد بين القضيّتين. والاستدلال التعاندي يشبه السبر والتقسيم، إذ يسقط أحد المتعاندين. وعرّف الجرجاني التعاند والعنادية قائلاً: «هي

١٢٩. الجرجاني، التعريفات، ص ٨٦.
١٣٠. الكفوي، الكلّيات، ص ٢١٤.
١٣١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٤.
١٣٢. الغزالي، المحكّ، ص ٣٩ ـ ٤١.
١٣٣. المصدر نفسه، ص ٤٢.
١٣٤. الغزالي، المعيار، ص ١٠٠.

القضيّة التي يكون الحكم فيها بالتنافي... كما بيّن الفرد والزوج»[١٣٥]. وورد استعمال الشرطيّ المنفصل في المعيار والمقاصد، وقد شرحنا الاشتراط، أمّا الانفصال فيعني وجود النقيضين إثباتاً للآخر، فهنا عدم اجتماع، ويعبّر الاشتراط المنفصل عن قضيّة احتمالية اقترنت بأداة الشرط آخذة شكل التنافي، (إمّا هذا وإمّا ذاك...). ويمكن لها أن تكون واقعيّة تجريبيّة أو شكليّة رمزيّة. بينما يوحي التعاند بمدلول الحكمين المتنافيين، أو الحكم المجزّأ إلى جزئين متباينين، ليفيد استدلاليًّا الأخذ بأحدهما. فهو عمليّة تنقيب بين مجموعة أشياء، صفتها التعاند لنزع غير المطلوب وإبقاء الحكم الصحيح. وهذه هي الطريقة التقسيميّة الفرزيّة، التي ربّما ميّزت لنا الفرق بين الاحتمال المنطقيّ الرياضيّ والتقسيم والفرز. فالاحتمال يدفع الذهن إلى البحث والتقصّي والاكتشاف واضعاً الشكوك. بينما التقسيم يمدّنا بأحكام قائمة ثابتة واقعة، وما على الباحث سوى التفتيش بينها لأخذ المطلوب وفرزه عن غيره. على أنّنا نرجو أن نوفّي الأمر بحثاً وتحليلاً في فصل العلاقات المنطقيّة بالباب الثاني، توضيحاً للفرق والأبعاد، وزيادة على ما ذكرنا. وقد كانت أمثلة التعاند في المحكّ[١٣٦] شبيهة بأمثلة الشرطيّ المنفصل في المعيار. وليس ضروريًّا أن تتألّف مقدّمة التعاند من قسمين وقضيّتين، فربّما تكوّنت من ثلاث. ف: «إنّا نقول هذا الشيء إمّا مساوٍ وإمّا أقلّ وإمّا أكثر فهذه ثلاثة، ولكنّها حاصرة. فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث...»[١٣٧]. وبهذا الشرح يقترب الغزالي من السبر والتقسيم.

ما إن يختم فصل أشكال القياس في المحكّ حتى تتيسّر مادّته وتتخيّر درباً سرى عليه الغزالي في كتبه السابقة، من دون استحداث طرق ومنازل، اللّهمّ سوى المعاني الإسلاميّة والأغراض الأصوليّة. وقيل مادّة القياس تمييزاً من الصورة، إذ ورد التعبير عند كلّ المناطقة من دون استثناء. والمادّة: «هي التي يحصل الشيء معها»[١٣٨]. وهذا التعريف يستند على نظرة أرسطو الفلسفيّة، التي ترى أنّ المادّة شيء ما بالقوّة، يكتمل حين تُحقّقه الصورة. وقد اصطلح الغزالي والمشّائيّة الإسلاميّة عليها ليشيروا

١٣٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٦.
١٣٦. الغزالي، المحكّ، ص ٤٢ – ٤٤.
١٣٧. المصدر نفسه، ص ٤٣.
١٣٨. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣١.

إلى مضمون المقدّمات القياسيّة، يقينيّة كانت أو ظنيّة. أمّا «صورة الشيء لما به يحصل الشيء بالفعل»[١٣٩]. وأصابت منطقيًّا في دلالتها على النظم وصورته ومعاييره، من دون تناول يقينيّة قضاياه. ويقول أبو البقاء عنها: «تطلق الصورة على ترتيب الأشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها... وقد تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة، فإنّ للمعاني ترتيباً أيضاً وتركيباً وتناسباً...»[١٤٠]. وكان أنّ ورد تعبيراً المادّة والصورة في المقاصد والمعيار، بينما استعيض عنها في المحكّ والمستصفى باليقين والنظم. وتكلّم الغزالي عن يقينيّة المقدّمات وظنيّتها لينصاغ القياس المنتج[١٤١]. ولم يخرج عن صوريّة القياس في شروحه، ولاسيّما إنه لم يعزل الصورة تماماً عن المعاني الأرسطويّة والإسلاميّة. ويمثّل على المادّة قائلاً: إنّها بمثابة الخشب للسرير أو القماش للقميص[١٤٢].

وأمّا اليقين فاصطلاح إسلاميّ يُستخدم في مواضع عدّة: «فاليقين في اللغة، العلم الذي لا شكّ معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاد أنّه لا يمكن إلّا كذا مطابقاً للواقع»[١٤٣]. ويُستعمل أيضاً في المعرفة الإيمانيّة مقابل اصطلاح الاعتقاد في المعرفة العقليّة. إذ قال الجرجاني: اليقين «عند أهل الحقيقة رؤية العيان بقوّة الإيمان لا بالحجّة والبرهان. وقيل مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الأسرار...»[١٤٤]. وقد نزع الغزالي ومعظم فلاسفة المسلمين نزعات صوفيّة مختلفة. وليس مستغرباً أو مستهجناً اختلاط معارفهم بالمفاهيم والمصطلحات الصوفيّة، التي فعلت فعلها في رؤيتهم وتحاليلهم. وأشرق اليقين لفظاً مكان الاعتقاد عند الغزالي، وحلّت المكاشفة اليقينيّة محلّ الاعتقاد العقليّ. كما يشير اليقين إلى المقدّمات التي لا تقبل الشكّ، «فالظنّ أحد طرفَيّ الشكّ بصفة الرجحان»[١٤٥]. ويستعمل لفظ الظنّ

١٣٩. المرجع نفسه، ص ٩٢.
١٤٠. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٢٦.
١٤١. الغزالي، المحكّ، ص ٤٥.
١٤٢. المصدر نفسه، ص ٤٤.
١٤٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٧٨.
١٤٤. المرجع نفسه، ص ١٧٨.
١٤٥. المرجع نفسه، ص ١٩٦.

«عند الفقهاء من قبيل الشكّ، لأنّهم يريدون به التردّد بين وجود الشيء وعدمه، سواء استويا أو ترجّح أحدهما...»[١٤٦]. لذلك يقول الغزالي: «القياس المنتج لا ينصاغ إلّا من مقدّمات يقينيّة، إن كان المطلوب يقينيًّا أو ظنيًّا، إن كان المطلوب فقهيًّا...»[١٤٧]. واليقينيّ في المحكّ هو الذي لا يقبل الاحتمال أو الإمكان، ويكون بمثابة البديهيّات العقليّة والاعتقادات الدينيّة. فالعلوم الدينيّة قضاياها يقينيّة جازمة، كما يقول الغزالي. فـ «لنسمّ هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقاد عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم ومذاهبهم...»[١٤٨]. وسبق أن تكلّمنا عن رفض الغزالي لموادّ قضايا أرسطو وأقيسته، واعتماده المادّة الإسلاميّة مضموناً. وها نحن نجده يعتمد هذه المعاني بما تحمله المصطلحات والتعابير والرموز اللغويّة، فحوىً ومعنىً، مثلما شرحنا. ونستطرد بأنّ الظنّ له دلالات فقهيّة إلى جانب دلالاته العقليّة، كما لليقين دلالات لغويّة وصوفيّة وأصوليّة دينيّة. وقد ترسّخت هذه المفاهيم متميّزة من غيرها منذ المحكّ. وبهذا انتقلت مادّة القياس فيه إلى مضامين دينيّة، بعد أن كانت خليطاً، في المقاصد والمعيار، من التأثّر بابن سينا والتصنيف العقليّ المنطقيّ، زيادة على بعض المعاني والمرادفات الإسلاميّة. ومن موادّ المقدّمات اليقينيّة التواتر الذي يحصّله الغزالي بقوله: «... زاد الظنّ، وهكذا لا يزال يترقّى قليلاً قليلاً في القوّة إلى أن ينقلب الظنّ على التدريج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حدّ التواتر...»[١٤٩]. وتتعلّق هذه الشروح بالحديث الشريف وبتواتر المعلومات الإسلاميّة بشكل محصور ومحدّد. وقد صنّفت أنواع المقدّمات متشابهة مع المعيار، وقال الغزالي فيها: «إعلم أنّ مدارك الظنون لست أذكرها فإنّها واضحة للفقهاء والناس كافّة، ولكن أذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظنّ بها اليقين. ومجامعها في ما حضرني الآن ينحصر في سبعة أقسام...»[١٥٠]. ولم يلبث أن ذكرها بالتفصيل كالآتي: (الأوّليّات، والمشاهدات الباطنة، والمحسوسات الظاهرة، والتجريبيّات، والتواتر، والوهميّات والمشهورات).

١٤٦. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٣٩.
١٤٧. الغزالي، المحكّ، ص ٤٥.
١٤٨. المصدر نفسه، ص ٤٦.
١٤٩. المصدر نفسه، ص ٤٧.
١٥٠. المصدر نفسه، ص ٤٧.

وكان شرحه لها في المحكّ مماثلاً لشرحه في المقاصد والمعيار. ووردت الأمثلة نفسها تقريباً، مع تفصيل في المحكّ بين الإحساس وقسمته إلى باطن وظاهر. ومن عمليّات الطرح والإبدال بين المعيار والمحكّ ما طرأ على الأوّليّات التي سيطرت على المحكّ والمستصفى، وخفت ضوء ما يقابلها من اصطلاح عقليّ، يدّعي بديهة العقل. وكان أن استخدم الغزالي بديهة العقل في المعيار والمقاصد بشكل ظاهر على الأوّليّ. والبديهيّ من المهمّ في مصادر اليقين. وقد عرّفه الجرجاني قائلاً: «هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج»[١٥١]. أمّا الأوّليّ فـ«هو الذي بعد توجّه العقل إليه، لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة، أو نحو ذلك، كقولنا الواحد نصف الاثنين...»[١٥٢]. ونرى أنّ الأوليّ والبديهيّ لهما المعنى نفسه، لكنّهما يختلفان في دلالات كلّ لفظة لغويًّا، وفي ما توحيان به. فالأوليّ نظرة عدديّة، أوّل وثانٍ، بمعنى غير المتكرّر والمتكثّر، والذي لا يحتاج إلى استدلال وترابط وتضايف. ويوحي من خلال بعده بتصنيف معيّن في مادّة القضايا، لأنّ الأوّليّ منها هو النصّ والشرع وكلام الخالق، فهو الأوّل والواحد والأصل. بينما البديهيّ معنى عقليّ نفسيّ بمفهوم الإدراك المباشر. وقد طغى التعبير بحسب أغراض ومعطيات كلّ كتاب، عقليّة منطقيّة كانت أو دينيّة أصوليّة. وملخّص مادّة القياس ويقينيّته في المحكّ خليط من الإحساس والتجربة والتواتر والعقل. وتدلّ كلّ لفظة على اتّجاه معيّن في المعرفة. إلّا أنّها جميعها تشير إلى تعدّد مصادر اليقين، وتثبت تعدديّة الخلفيّة المعرفيّة عند الإمام. وقد شكّ بها الغزالي وصولاً للحقيقة، وما لبث أن أصرّ مجدّداً، في كتبه الأخيرة، على كونها مصادر اليقين[١٥٣].

جرى الفنّ المخصّص للواحق القياس مجرى نظيره في المعيار. وانتخب الغزالي بعضاً من الأمثلة الدينيّة والفقهيّة المحض. ففي معرض حديثه عن عدم جواز إهمال شروط تركيب الاستدلال انتقى المثال التالي: «هذا يجب عليه الرجم وهذا قد زنا وهو

١٥١. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٩.
١٥٢. المرجع نفسه، ص ٢٦.
١٥٣. الغزالي، مقدّمة المستصفى، ص ٢٩.

محصّن ، فإذاً يجب عليه الرجم ، ولكن ترك مقدّمة الحكم وذكر مقدّمة المحكوم عليه لأنّه يراه مشهوراً»[١٥٤] .

واستوى الاستقراء والتمثيل ، بالشرح والتحليل ، مع ما جاء في مضمونهما بالمقاصد والمعيار . وسرت شروحها فقهيّة الطابع . ومن الأمثلة التي ردّدها الغزالي : «قولنا في الفقه الوتر ليس بفرض[١٥٥] لأنّه يؤدّى على الراحلة ، فيقال ولِمَ قلتم إنّ الفرض لا يؤدّى على الراحلة ، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء ، فإنّا رأينا القضاء[١٥٦] والأداء[١٥٧] والمنذور[١٥٨] وسائر أصناف الفرائض لا تؤدّى على الراحلة ...»[١٥٩] . وأبت أقيسة الدلالة والعلّة وأبحاث الخلل في القياس أن تخالف قاعدة المعيار في القالب والإطار . لكنّها تسلّحت في المثال وأصالة المعاني[١٦٠] . وقد أضاف الغزالي جملة من الموضوعات ، فحصر فيها مدارك الأقيسة الفقهيّة ، وتحدّث عنها شارحاً . فقال : «الحكم الشرعيّ تارة يكون مدركه أصل العلم وتارة يكون مدركه ملحق بأصل العلم ... ويكون الأصل فيه إمّا قول أو فعل أو إشارة أو تقدير من صاحب الشرع صلوات الله عليه ... وأمّا الملحق بالأصل فله أقسام ، ونشترك في أمر واحد وهو أنّ ضرورته حذف بعض أوصاف الأصل ... حتى يتّسع الحكم . فإنّ اتّساع الحكم ... يزيد في الموصوف ، أي في عمومه ...»[١٦١] .

١٥٤ . الغزالي ، المحكّ ، ص ٥٩ .

١٥٥ . الفرض ، فرضت الشيء أفرضه فرضاً وفرضته للتكثير أوجبته . والفرض السنّة ، فرض رسول الله صلعم : أوجب وجوباً لازماً ، والفرض التوقيت وكلّ واجب موقّت ... والفرض والواجب سيّان عند الشافعي . إبن منظور ، لسان العرب ، جـ ٧ ، ص ٢٠٢ – ٢٠٣ . وفرض الصلاة وغيرها إنّما هو لازم للعبد كلزوم الحزّ للقدح . المرجع نفسه ص ٢٠٥ .

١٥٦ . القضاء ، الحكم ، ... القاضي معناه في اللغة القاطع للأمور المحكم لها . والقضاء أيضاً مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه . وكلّ ما أحكم عمله أو أتم أو ختم . المرجع نفسه ، جـ ١٥ ، ص ١٨٦ .

١٥٧ . الأداء ، تأدّى القوم تأدّياً إذا أخذوا العدّة التي تقوّيهم على الدهر ... أدّى للصلاة أي تهيّأ ... أدّيته على أصلته ... أدّى الشيء أوصله ، والاسم الأداء وهو أدّى للأمانة منه ... تأدّيت إلى فلان من حقه إذا أدّيته وقضيته . المرجع نفسه ، جـ ١٤ ، ص ٢٤ – ٢٦ .

١٥٨ . المنذور ، النذر النحب ، وهو ما ينذره الإنسان فيجعله على نفسه نحباً واجباً . المرجع نفسه ، جـ ٥ ، ص ٢٠٠ .

١٥٩ . الغزالي ، المحكّ ، ص ٦٢ .

١٦٠ . المصدر نفسه ، ص ٧٣ – ٨٣ .

١٦١ . المصدر نفسه ، ص ٨٤ – ٨٥ .

وقبل المقارنة بين هذه المسائل والمدارك الأصوب التعرّف على دلالات إصطلاحين فقهيّين، يتداولان ويستعملان كثيراً، وهما: الأصل والفرع.

يقول الجرجاني عن الأصل: «هو ما يُبتنى عليه غيره...»[١٦٢]. واصطفى الغزالي الأصل في مكتبه المنطقيّة ليعرب، في ما يعرب فيه، عن نوع من المقدّمات. ومن ثمّ فالأصل مقطوع بصحّته وهو أعلى أنواع اليقين. ومصدر يقينيّته متأتٍ من الشرع الدينيّ والأحاديث الشريفة. والأصل جمعه أصول، و«هو في اللغة عبارة عمّا يفتقر إليه ولا يفتقر إلى غيره...»[١٦٣]. ويتداول الاصطلاح في الفقه ويترل بمقدّمات القياس أو بإحداها. إذ تنتظم هذه المقدّمات على شيء من الترتيب القياسيّ استنتاجاً لمقدّمة ما. ويوضّح الجرجاني الاستدلال من الأصول بقوله: الأصل «في الشرع عبارة عمّا يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره. والأصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره»[١٦٤]. أما الفرع: ف«هو اسم لشيء يبنى على غيره»[١٦٥]. وقد استخدم الغزالي التعبير دلالة على النتائج المرتبطة بالأصول. فجعل على عادة الفقهاء والأصوليّين الحكم يرتكز على الأصل والفرع تجمعها العلّة، أو (الجامع). وتحدّث عن الأقيسة الفقهيّة في المحكّ ومقدّمة المستصفى بشكل موسّع. وتمسّك بالأصول والفروع وبكيفيّة الحكم وعمليّة الحذف وإبقاء الجامع. فقال: «إعلم أنَّ للإلحاق طريقين أحدهما ألّا يتعرّض الملحق إلّا لحذف الوصف الفارق بين الملحق والملحق به، فأمّا العلّة فلا يتعرّض لها ألبتّة...»[١٦٦]. وهذا وجه من أوجه الأقيسة الفقهيّة. أمّا الوجه الثاني: «فهو أن لا يتعيّن لا أصل العلّة ولا وصفها ولكن نعلمها مبهمة من جملة المعاني...»[١٦٣]. والوجهان السابقان يتمّان بعدم التعرّض للملحق. وهناك طريق آخر مؤدّاه: «أن يتعرّض للمعنى المعتبر بعينه وعند ذلك لا نحتاج إلى التعرّض للفوارق...»[١٦٨]. وإذا أعدنا النظر في شروحات الغزالي للأقيسة الفقهيّة نراه يتناولها

١٦٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٨.
١٦٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٨.
١٦٤. المرجع نفسه، ص ١٨.
١٦٥. المرجع نفسه، ص ١١٠.
١٦٦. الغزالي، المحك، ص ٨٥.
١٦٧. المصدر نفسه، ص ٨٩.
١٦٨. المصدر نفسه، ص ٩٠.

بالفهم الأصوليّ الذي سنفصّله في الفصل الثالث من الباب الثاني. لكن ما يعنينا هنا أنّ هذه الشروح تقابل تفسيراته في اللواحق بالمعيار. فقد بيّن هنا أنّ النتيجة تستند على الأصل مباشرة، وربّما اختفت علّة الأصل. وكان أنْ سُمّي هذا في المعيار بقياس العلّة الشرعيّة. أمّا القياس الذي يعتمد على مدرك ملحق بأصل العلم، فيرتكز على عمليّتين ضمنيّتين: أولاهما تُقابل قياس التمثيل، إذ يردّ الغائب إلى الشاهد، أي نجد مقدّمة ليست من الأصول إنّما ملحقة بالأصول فنقيس عليها. وبذلك ننتقل من حكم جزئيّ إلى حكم جزئيّ. لكنّ لهذا الردّ شروط: أهمّها أن تكون هذه المقدّمة الملحقة بالأصل تتمتّع بارتباط فيه، وحتّى نحدّد هذا الارتباط نقوم بالعمليّة الثانية، وهي حذف بعض الأوصاف غير المشتركة مع الأصل. أي نجري السبر والتقسيم وهو قريب من قياس الشرطيّ المنفصل. وعندما يتكلّم الإمام على أوجه مصاعب الأقيسة الفقهيّة يذكر تلك التي لا يرد فيها أحد أطراف القياس السلجستي. فلا يَرِد الأصل، أي المقدّمة الكبرى، أو لا ترد العلّة مصرّحة، أي يختفي الحدّ الأوسط، إذ ينقص عدد المقدّمات أو الحدود. وربّما تعرّضنا للمعنى مباشرة، أي للنتيجة فنستدلّ بالنتيجة على المنتج. ولبيان الرأي والشرح سنقارن عمليّة الإلحاق بالعمليّات الاستدلاليّة المنطقيّة، ومن نماذجها ما تحدّث الغزالي فيه عن الإلحاق، خلال مثاله: إذا قلنا قَارَبَ الأعرابيّ في رمضان، لزمته الكفارة[١٦٩]. فمَن زنى كان أولى بأن تلزمه الكفارة، لأنّ مقارفة[١٧٠] الأهل حلال، خلافاً لمباشرة الأجنبيّ. وهكذا يردّ مباشرة الأهل إلى الزنى، فيقيس حالة جزئيّة على حال أخرى، ثم يحذف أوجه الاختلاف بين الحالين. فالذي يحذف مقاربة الأهل وتبقى الكفارة لازمة. ويرى الإمام أنّ مقارفة الأهل أولى بالإسقاط والحذف من وجوب الكفارة. ويبقى في حال القياس السابق الردّ إلى العلّة المشتركة بوجوب التكفير لارتكاب المحرميّة في رمضان. وبهذا يُبقي الغزالي العلّة

١٦٩. الكفّارة، الكفّار، الزرّاع، تقول العرب للزرّاع كافراً لأنّه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض... ما كفّر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك، كأنّه غطّى عليه بالكفارة. وتكفير اليمين فعل ما، يجب بالحنث فيها. والاسم الكفّارة... وسمّيت الكفّارات كفّارات لأنها تكفّر الذنوب، أي تسترها مثل كفّارة الإيمان... إبن منظور، لسان العرب، ج٥، ص ١٤٦ - ١٤٨.

١٧٠. مقارفة بمعنى المقاربة والجماع.

المشتركة، مثلما ثبت في شروحه السابقة الأصل، من دون حذف أي جزء منه[١٧١]. ومن أمثلته على الجهل بالعلّة وضرورة إدراكها وذكرها تأميناً لشروط القياس واكتمال حدوده ما وفّره من شرح في الربويّ. وكيف يكون الزبيب بمعنى التمر...

قبل أن تتّضح العلّة وهي الكيل والطعم، والتي تستشفّ من المعنى وتساعد على الإلحاق يلفت الغزالي النظر بقوله: أما إذا ذكر نصّ من صاحب الشرع يمنع الإلحاق، كما يرى، فلا بدّ من وقف القياس، أي لا يمكن قياس جزء على جزء. فإذا أصاب بول الصبيّ ثوباً ما، يكفي رشّه بالماء. وبالوقت نفسه لا يمكن إلحاق الصبيّة به، لأنّ رسول الله صلعم، ذكر أن الصبيّة بخلاف الصبيّ فحسم الأمر[١٧٢]، ومنع قياس الحالة على الحال فسقط الإلحاق. وذكر الغزالي أيضاً مثالاً فقهيّاً لكيفيّة التعرّض للمعنى بعينه من دون الفوارق وحذفها، فقال: «قولنا الوضوء طهارة حكميّة فتفتقر إلى النيّة كالتيمّم، فإنّا لا نحصر الفوارق ولا نتعرّض لحذفها، بل تعرّضنا لمعنى جامع، والفوارق كثيرة، وليس الجامع مناسباً ولا مؤثّراً...»[١٧٣]. وملخّص القول: إنّ الغزالي سخّر لخدمة المعاني الفقهيّة القياس المنطقيّ العقليّ بجوانبه المختلفة، السلجستي والتمثيل والتعليل والشرطيّ المنفصل. وجعل منها جميعاً ضوابط وأطر للقياس الفقهيّ، مرتكزها المعايير العقليّة من حدّ مشترك وحدّ أكبر وغيرهما. وكان أفضل النماذج تعبيراً عن ذلك، ردّه بعض الأقيسة إلى التمثيل لافتقاده الحدّ الأوسط فيها. وبهذا يتمحور استدلاله حول الحد الأوسط عماد السلجستي. فإن فقد فالجامع أو شبه الجامع يكون بين قضيّتين فرعيّتين وجزئيّتين.

نقف عند هذا القدر من شرح القياس في المحكّ. ونوجز ملاحظاتنا عليه بالنقاط التالية:

١. بقي الغزالي مستمرّاً بتبنّي القياس الذي أخذه عن ابن سينا، مع تغيير في المعاني والتراكيب والمصطلحات.

٢. لم يلعب القياس في كتاب محكّ النظر دوراً يقوم على تطعيم القياس

١٧١. الغزالي، المحكّ، ص ٨٨.

١٧٢. المصدر نفسه، ص ٩٠.

١٧٣. المصدر نفسه، ص ٩١.

الأرسطويّ بالمعاني الإسلاميّة والخصوصيّة العربيّة، كما الفعل بالمعيار. بل تبدّلت المسألة إذ انقلبت بنية الكتاب بكاملها، فغدت إسلاميّة الروح، عربيّة الطابع اللغويّ، بعداً وتصوّراً، مع محافظة على المعايير المنطقيّة.

٣. أثار تحليل المصطلحات والتعابير التي وردت في المحكّ جوانب مختلفة مغايرة للتعابير المنطقيّة التقليديّة. وبالتالي أتاحت المجال للتباين بين المنهج الإسلاميّ والمنهج المنطقيّ، تفسيراً وتوضيحاً. ويظهر ذلك من خلال مصطلحات عدّة، تجذّرت بدلالاتها على الرؤى الإيمانيّة، واختلفت عن المفردات التي ترمز للتحليل العقليّ والبرهان المنطقيّ.

٤. لقد تعمّق الغزالي بالمحكّ في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز المعاني العربيّة والإسلاميّة جليّة يانعة وفرة. بحيث اكتمل النهج الذي اختطّه لنفسه وتوضّحت خلفيّاته العقائديّة. ولا سيّما إنّها كانت في المقاصد كامنة ثمّ برزت جزئيّاً في المعيار وتحصّلت تماماً في المحكّ واشتدت.

٥. توافق القياس في المحكّ مع روح التحوّل في مبحث الحدّ والقضيّة من الكتاب نفسه، نسبةً إلى موضوعات الكتب السابقة.

رابعاً: كتب الغزالي القسطاس المستقيم عقب محكّ النظر، واستخرج المنهج ومادّة القياس فيه من القرآن مباشرة. فتميّز بصنيعه، وكان الكتاب مغايراً للكتب السابقة واللاحقة على السواء. ولقد جعل التعابير والمعاني المنطقيّة تُستمدّ من القرآن، فتعدّى بذلك تسويغ المنطق وتسخيره إسلاميّاً. واحتبس مطلوبه بحدود الاستنباط من القرآن منهجاً وبنية، فكان قِمّة في أصوليّته وطوداً ملتزماً بإسناده الشكل للقرآن. إذ قال: «بماذا تزن معرفتك؟ - يجيب الإمام - أزنها بالقسطاس المستقيم... وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلّم أنبياءه الوزن بها»[١٧٤]. ولم يقل بالقياس أو بالشكل الأوّل... بل استمدّ كلمة الميزان من القرآن «الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان»[١٧٥]. و«السماء» رفعها ووضع الميزان»[١٧٦]. ولقد أرسلنا رسلنا

١٧٤. الغزالي، القسطاس، ص ٤٣.
١٧٥. سورة الرحمن، ٥٥ / ١ - ٤.
١٧٦. سورة الحديد ٥٧ / ٢٥.

بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط »[١٧٧] . ويوحي الميزان تعبيراً بالاستنباط من الآية أو الحديث والوزن بهما . ووضّحه الغزالي بقوله : « إعلم يقيناً أنّ هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته ، لتعلّم كيفيّة الوزن به من أنبيائه ،كما تعلّموا هم من ملائكته . فالله تعالى هو المعلّم الأوّل والثاني جبريل والثالث الرسول والخلق كلّهم يتعلّمون من الرسل ... »[١٧٨] .

جاء كتاب « القسطاس المستقيم » بطريقة الحجاج بين التعليميّ والغزالي . فكان طابعه العامّ طابع المناقشة ، بعرض الرأي والردّ عليه ، والسؤال والجواب . ويختلف هذا الأسلوب عن غيره من العرض الذي ظهر في الكتب المنطقيّة السابقة ، المذكورة آنفاً والتي ستُذكر لاحقاً . والذي دفع الغزالي إلى نهج هذا المنهج جملة عوامل منها : ضرورة استساغة المنطق دينيّاً ومطابقته مع الشريعة ، والرغبة في الردّ على الفرق الدينيّة والباطنيّة الضاغطة آنذاك . ويضاف إليها إيجاد صيغة توفيقيّة ، تُخرج الغزالي من شكوكه ومن أزمته المعرفيّة . فيتوافق النقل والعقل باستخراج المنطق من الأصول . وكان طابع « القسطاس » الاكتناز والاقتضاب ، اللذان وَسَمَا منهجيّته في الجدال والعرض دونما تفصيل وإفاضة . ولم يحتوِ الباب على فصول أو تقسيمات ، ممّا يؤكّد افتراقه عن الكتب المنطقيّة الباقية ، حتى في التركيب الشكليّ . وتميّز هذا التركيب بالبساطة والوضوح . إذ عالج كلّ باب موضوعاً محدّداً ضمن فقرات عدّة ، على هذا الشكل :

الباب الأوّل : توطئة في موازين المعرفة . وغرضها تلاؤم الدين مع الميزان العقليّ ، (باستعمال ألفاظ دينيّة وتوفيق بين الاستدلال ونصوص بعض الآيات التي تبيحه) .

الباب الثاني : ذكر الميزان الأكبر وهو يقابل القياس من الشكل الأوّل في المقاصد والمعيار والمحكّ .

الباب الثالث : ذكر الميزان الأوسط ، ويشابه القياس من الشكل الثاني .

الباب الرابع : ذكر الميزان الأصغر ، ويماثل القياس من الشكل الثالث .

١٧٧ . سورة الرحمن ٥٥ / ٧ .

١٧٨ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٤٣ .

الباب الخامس : ذكر ميزان التلازم ، ويناظر القياس الشرطيّ المتّصل.

الباب السادس : ذكر ميزان التعاند ، ويطابق القياس الشرطيّ المنفصل.

ونشير إلى أنّ الإمام الغزالي كان قد قسّم كلاًّ من هذه الأبواب إلى فقرات متنظمة متسلسلة محلّلا كلّ قياس منها إلى عناصره ، على الشكل التالي :

– موضع الميزان من القرآن	: ما يتشابه به في القرآن مع هذا الشكل.
– شرح الميزان	: تركيب القياس.
– صورة الميزان	: إنتاج القياس لأضرب ومدى كماله.
– حدّ الميزان	: الموضوع والمحمول.
– عيار الصنجة	: المقدّمتان وأصولها.
– مظنّة استعماله	: دواعي الاستعمال وصولاً لليقين.

أمّا بقيّة الأبواب فهي :

الباب السابع : موازين الشيطان وكيفيّة وزن أهل التعليم بها. بمعنى القياسات الباطلة وطرق البرهان الكاذبة ، مع إشارة الغزالي إلى فسادها وفساد استخدام أهل التعليم – الإمامية – لها.

الباب الثامن : القول في الاستغناء بمحمّد عليه السلام وبعلماء أمّته عن إمام آخر ، وبيان صدق محمّد عليه السلام... وفيه ردود على الإماميّة وتشديد على سنّة الرسول ، وكيفيّة اكتساب المعرفة.

الباب التاسع : القول في طريق نجاة الخلق من ظلمات الاختلافات. وفيه تقسيم الناس إلى أصناف ثلاثة ، ودرب كل صنف في المعرفة.

الباب العاشر : القول في تصوير القياس والرأي وإظهار بطلانها، أي فساد نظريّة الرأي والقياس عند المتكلّمة والتعليميّة[179] والردّ عليها.

لم يمسّ «القسطاس» أسس القياس وجوهره ، فكان حجّة أخرى على وحدة

١٧٩. التعليميّة نسبة إلى التعليميّ وهو ذاك الذي يتّبع الإمام المعصوم. وراجت هذه الفكرة عند غُلاة الشيعة والإماميّة وغيرهم من الفرق الباطنيّة التي ماجت بها الأرض الإسلاميّة منذ الدعوة العبّاسيّة ضد الأمويّين. وتوسّعت نشاطاتها وتياراتها فيا بعد ، خصوصاً في عصر الغزالي ، الذي أفرد فقرات كاملة للهجوم على قضايا التعليميّة. وله منهم «المستظهري».

المعايير الشكليّة. لكنّه اختلف عن الكتب كافّة في مصطلحاته وتعابيره الجديدة. والقياس هو الميزان، كما يقول الغزالي: «لكنّه مع ذلك ذو عمود وكفّتين والكفّتان متعلقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفّتين لارتباط كلّ واحد منها به»[١٨٠]. ولم يكن شكلُ العلاقة الاستدلاليّة القياسيّة فيه مختلفاً من حيث المضمون عن قياس المحكّ والمعيار. إنّما استعمل في الكتب الحدّ الأوسط والحدّين الآخرين تارة، واستُخدمت العلّة والحكم والمحكوم تارة أخرى، والكفّة والعمود المشترك طوراً. أمّا الميزان فقد ورد تعبيراً عامّاً في كتب الغزالي وحلّ في القسطاس مكان كلمة القياس بشكل محدّد. والموازنة في اللغة: «أن تتساوى الفاصلتان في الوزن دون التقفية، نحو قوله تعالى «ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة»، فإنّ المصفوفة والمبثوثة متساويان في الوزن»[١٨١]. والوزن بالقسط أو القسطاس هو لمعرفة المقدار أو الزيادة أو النقصان...[١٨٢]. ويأتي الميزان بمعنى تركيب أصلَيْن وصولاً للنتيجة. ويكون الأصلان طبعاً من النصّ أو التجربة أو الحسّ. فتتمّ عمليّة الموازنة بين المقدّمتين، وتتولّد النتيجة. وهذه الموازنة تتّجه نحو الغرضين: الصوريّ والمادّيّ، لأنّ الإمام ابتغى من تعبيره على الأرجح الوصول إلى التعادل بين يقينيّة المقدّمات والنتيجة. ولا يغرب عن بالنا أنّ من أغراض الكتاب نفي المقدّمات الباطنيّة والملفّقة، وهدم نتائجها التي تؤخذ على أنّها يقينيّة. وكان مطلوب الإمام النتائج اليقينيّة التي تصدر عن المقدّمات اليقينيّة حتى يتساوى الميزان. فتتعدّى عمليّة الاستدلال هذه مفهوم المساواة بالقياس، وتتعرّض إلى معادلة معيّنة بين الأصل والنتيجة. بينما كانت المحاولة في القياس تحصل بقياس النتيجة على المقدّمة. أي بإمكانيّة عموميّة المقدّمة أكثر من النتيجة، لأنّ الحدّ الأدنى في تلك المعادلة المساواة. وأمّا التعادل في الميزان فيقع إلزاميّاً استناداً إلى التعبير والقصد الظاهرين في القسطاس. ويفيد كلّ هذا في مسألة التساوي بالكيفيّة والأحكام، وهو ضروريّ في الاجتهادات الدينيّة. ولا سيّما إنّ الغزالي تعرّض في القسطاس للبرهان والميزان مباشرة، متكلّماً عن القياس ضمن دور إسلاميّ محدّد. ولم يعد هذا القياس

١٨٠. الغزالي، القسطاس، ص ٤٨.

١٨١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٤.

١٨٢. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٩٢.

علماً صوريّاً أرسطويًا ،كالكتب السابقة أو قياساً فقهيّاً استدلاليّاً ، بل أصبح علماً قرآنيّاً مستمدّاً من الكتاب مفهوماً ومصطلحات. «فبماذا تزن معرفتك؟ قلت : أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقّها وباطلها ومستقيمها ومائلها ، اتّباعاً لله تعالى وتعلّماً من القرآن المنزَل على لسان نبيّه الصادق حيث قال «وزنوا بالقسطاس المستقيم[١٨٣]... »[١٨٤]. وقد اقتضى هذا الدور سلوك أسلوب خاصّ نبّه إليه الإمام واعتذر فيه ، موضحاً أسباب تغييراته ونوعها قائلاً : «والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات في ما أثرته في المذهب من العقد والتحليل ، وأبدعته في الأسامي من التغيير والتبديل واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل ، فلي تحت كلّ واحد غرض صحيح... »[١٨٥]. كما يظهر من خلال عدّة شروح في «القسطاس» نفس روحانيّ مثاليّ ، قريب من مثال أفلاطون. إذ يقول الغزالي : «ميزان القرآن للمعرفة روحانيّ ، لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف ، لذلك الغلاف التصاق بالأجسام،وإن لم يكن هو جسماً»[١٨٦]. ويعني ذلك أنّ ميزان القرآن ، أي منهج الكتاب ، معرفة روحانيّة. فالمنهج والمعنى القرآنيّ روحانيّان. أمّا الأصوات والحروف فليست سوى رقوم ومكاتبة ملتصقة بالعالم الروحانيّ. وهذا اقتراب من الرأي القائل بأنّ عالم الحقيقة فكر محض ، والكلمة هي المعبّر عن هذا العالم. وربّما أراد الغزالي تصوير الميزان والقياس كأنّها عمليّة فكريّة متضمّنة في الوجود الروحانيّ وجزء من المعرفة الروحانيّة. فالشكل نزن به وهو بمثابة الكلمة المعبّرة الملتصقة في هذا العالم الروحانيّ ، أي الواسطة الخارجيّة للمضمون والمعنى. والميزان ، إذاً ، ضمن المعرفة القرآنيّة ، أمّا الكلمات والأشكال فرموز هذه المعرفة.

تكلّف الغزالي في القسطاس عناء تحليل أشكال الميزان الحمليّ والشرطيّ بالوتيرة نفسها التي جاءت بها كتبه السابقة ، ضمن الخلفيّة ذاتها. لكنّ الانتفاع كان

١٨٣. سورة الإسراء، ١٧ / ٣٥.
١٨٤. الغزالي، القسطاس، ص ٤٢.
١٨٥. المصدر نفسه، ص ١٠١.
١٨٦. المصدر نفسه، ص ٤٨.

كامناً في نقطتين أساسيّتين: أولاهما أنّ الأسماء والتعابير والمصطلحات برّاقة وجذّابة وزوحانيّة، مع اقتراب بعضها من محكّ النظر لوحدة المصطلحات الإسلاميّة. ثانيتهما اختلاف الأمثلة والشروح والقواعد والنهج والغرض، إذ استُمدّت جميعها من القرآن وحده في محاولة قسريّة قام بها الغزالي. واتّضح ذلك بعد المقارنة مع المحكّ وغيره، فكانت المقارنة مدار علمنا وشاهدة على تميّز القسطاس.

وعندما يتكلّم الغزالي على الشكل الأوّل، يقول: «إعلم أنّ الميزان الأكبر هو ميزان الخليل عليه السلام الذي استعمله مع نمرود، فمنه تعلّمنا هذا الميزان، لكن بواسطة القرآن»[187]. فمادّة الميزان مستقاة من المعاني الإلٰهيّة، أمّا القرآن فهو الكلمة المعبّرة والواسطة. ويتلخّص قياس الخليل مثلما أورده الغزالي: بأنّ «الله يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب، فبهت الذي كفر»[188]. وقد «أثنى الله تعالى عليه فقال، وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه»[189]. فندّ الإمام هذه الحجّة، قائلاً: صورة هذا الميزان: كلّ مَنْ يقدر على إطلاع الشمس فهو الإلٰه.

إلٰهي هو القادر على الإطلاع.

....

إلٰهي هو الإلٰه دونك يا نمرود.

ثمّ تناول مصدر كلّ مقدّمة من المقدّمتين السابقتين. فرأى أنّ الأولى تُعرف بالوضع والاتّفاق، وأنّ الثانية تُعلم بالمشاهدة، مسمّياً المقدّمة بالأصل – وهنا تعبير إسلاميّ محض –. وكان المثال نموذجاً للتجريد من النص القرآنيّ والاتّعاظ بالشكل والنظم منه. فهو يورد: «نأخذ روحه ونجرّده حتى ننتفع به حيث أردنا...»[190]. كما يردّ الغزالي الشكل الثاني إلى القرآن مسمّياً إيّاه بالميزان الأوسط: فيقول: «الميزان الأوسط أيضاً للخليل عليه السلام، حيث قال تعالى (لا أحبّ الآفلين)[191]، وكمال

١٨٧. المصدر نفسه، ص ٤٩.
١٨٨. سورة الأنعام، ٦ / ٨٣.
١٨٩. الغزالي، القسطاس، ص ٤٩.
١٩٠. المصدر نفسه، ص ٥٠.
١٩١. سورة الأنعام، ٦ / ٧٦.

صورة هذا الميزان، أنّ القمر آفل، والإله ليس بآفل. فالقمر ليس بإله...»[١٩٢]. ويستند الشرح إلى الفهم نفسه الذي ورد في المعيار والمحكّ. إذ يذكر الإمام أنّ هذا الميزان يستند على نزع الشيء عن الآخر. «إنّ كلّ شيئين وُصِفَ أحدهما بوصف يُسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان، أي أحدهما يُسلب عن الآخر ولا يُوصف به»[١٩٣]. ويحمل هذا القول أبعاداً منطقيّة وخلفيّات لسنا بمعرضها الآن. ويُسمّي الغزالي الشكل الثالث بالميزان الأصغر. فيذكر أنّه تعلّمه من القرآن والرسول (صلعم) و: «الميزان الأصغر تعلّمناه من الله تعالى حيث علّمه محمّداً عليه السلام في القرآن، وذلك في قوله (وما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، قل مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدىً للناس)[١٩٤] ...»[١٩٥].

ثم يفسّر هذا الميزان بالطريقة التالية:

موسى بشر.
موسى منزّل عليه الكتاب.
....
بعض البشر يُنزّل عليهم الكتاب.

ويتوافق هذا مع الشكل الثالث شكلاً ومضموناً، لكنّ الاختلاف بينه وبين المحكّ في المثال وطريقة الاستخراج والغرض. ويعتبر الغزالي أنّ الميزان الأكبر هو أكمل الموازين، وعلى منوال كتبه المنطقية نفسه ابتدأ من المقاصد. فـ«الميزان – أي الشكل – الأوّل أوسع الموازين»[١٩٦]. أمّا الميزان الأصغر فيجتمع على الجزئيّ والخاصّ وبينهما الأوسط.

وأبيَنُ التسميات المعبّرة عن القياس الشرطيّ ما جاء في المحكّ من مصطلَحَيْ التلازم والتعاند، ولم يتحفّظ الغزالي عنها في القسطاس. كلّ ذلك إصابة في الحكمة

١٩٢. الغزالي، القسطاس، ص ٥٥.
١٩٣. المصدر نفسه، ص ٥٦.
١٩٤. سورة الأنعام، ٦ / ٩١.
١٩٥. الغزالي، القسطاس، ص ٥٩.
١٩٦. المصدر نفسه، ص ٦١.

ونهم في العلم. ولأنّ حفظها أسرع إلى أداء الخلفيّة وأنشط في الترميز عن العقليّة. كما دأب عليهما الأصوليّون وانتهوا إلى دلالتهما. وسبق أن ذكرنا معناهما اللفظيّ وما يوحيان به. وقيل عن اللازم في القسطاس: «كلّ ما هو لازم للشيء تابع له في كلّ حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم. ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم...»[197]. أمّا استخراجه من القرآن فكان، كما هي الحال في الحمليّ «هذا الميزان مستفاد من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا)[198] ...»[199]. وتفسير هذا القياس على الشكل التالي: لو كان للعالم إلٰهان لفسدتا، ومعلوم أنّهما لم تفسدا فيلزم ضرورة نفي الإلٰهين. وحسبي أنّ الأمثلة الفقهيّة الأخرى كانت متماثلة في القسطاس والمحكّ ومقدّمة المستصفى، كما سنرى. وخلصت إلى النتائج نفسها، لكنّ الغزالي هنا وسّع بعضها، خصوصاً في أسباب بطلان الصلاة، من خلال المثال المعروف عنها: (ومعلوم أنّه متطهّر فيلزم أنّ صلاته صحيحة)، ثم راح إلى أنّ بطلان الصلاة ربّما تأتي من علّة أخرى غير التطهّر...[200].

ولا جرم على التعاند من الطريقة عينها، فلقد استمدّ بدوره من القرآن ونزل منزلة وضعه في المحكّ ومقدّمة المستصفى. فقام على حذف ما لا يصلح، وحصر قسميه بين النفي والإثبات. وبين القسمين تضاد وتعاند. وقد ورد التعاند في الميزان القرآنيّ بحسب قول الغزالي: «أمّا موضعه من القرآن فقوله تعالى في تعليم نبيّه عليه السلام (قل مَنْ يرزقكم في السموات والأرض قل الله، وأنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[201] ...»[202]. وتفصيله إلى الأصول – أي المقدّمات – كما يرى، فعلى الطريقة التالية:

أنّا أو إيّاكم لعلى ضلال مبين.

معلوم أنّا لسنا في ضلال، يلزم أنّكم في ضلال.

١٩٧. الغزالي، القسطاس، ص ٦٣.
١٩٨. سورة الأنبياء، ٢١ / ٢٢.
١٩٩. الغزالي، القسطاس، ص ٦٢.
٢٠٠. المصدر نفسه، ص ٦٤.
٢٠١. سورة سبأ، ٣٤ / ٢٤.
٢٠٢. الغزالي، القسطاس، ص ٦٥.

وللإمام رأي كمّي في قياس التعاند بالرغم من المعاني القرآنيّة ، ومؤدّاة : أنّ الحديث عن استثناء نقيض الواحد هو استثناء قسمة منتشرة. إذ الفرق بين المنتشر والمنحصر فرق كمّي ، (أكثر وأقلّ). ويعلن الغزالي ذلك في أثناء تمييز أنواع القسمة قائلاً : «يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، لكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة»[٢٠٣]. ونعقّب أنّ الغزالي تطرّق إلى شروح ومعانٍ وأساليب جديدة. لكنّه أبقى على الصوريّة الأساسيّة للمنطق. فلم تنحرف قواعد القياس السلجستي وشروحه عن أسسها المأخوذة عن ابن سينا وأرسطو والفكر اليوناني. وكذلك الشأن في شروط الاستثناء بالتلازم والتعاند وطريقتها وأنواع نتائجها.

وسار القسطاس شوطاً متشابهاً مع غيره في شروط اليقين. ولم يعزل بين مادة الاستدلال وصورته. وخصوصاً أنّ المعاني الإسلاميّة منذ المحكّ أصبحت الطابع العام للبحث. كما أن غرض القسطاس ارتبط بجعل الميزان منهجاً منصهراً بمادّة القضايا اليقينيّة. فهو، إذاً، يهدف إلى دحض يقين التعليميّة ، ويشدّ الأواصر بين المسألة المنطقيّة واليقين الإسلاميّ. ولقد جعل الغزالي لكلّ شكل قياسيّ غرضاً يقينيًّا ، فتحدّث عن صدق مقدّماته وأصولها. وتكلّم عن التجربة والحسّ مساعدين لليقين الدينيّ والأصول. ولم تقف الأبحاث على مادّة المقدّمات ومصدرها في كلّ شكل ، بل تعدّت إلى انتقاد طرق اليقين الأخرى. وخصوصاً دعاوى الإماميّة وبعض الفرق الكلاميّة. ممّا تشابه عَرَضاً مع طريقة أرسطو في النقد ومهاجمة الجدل السوفسطائيّ المظنون. وانتظم نقد الغزالي في فقرات تلي مباشرة شرح كلّ شكل ، وكان بهذا مغايراً لأرسطو وابن سينا ، ولأعماله في كتبه المنطقيّة الأخرى نفسها. كما نذر الإمام نفسه لتقين التعليميّ أصول المنهج وكيفية الوزن والقياس الصحيح المستند على الدين والمفاهيم القرآنيّة. فأفاض في تبيان فساد رأي التعليميّة الناتج عن قصورهم في قواعد المنطق ، وعن دعوتهم إلى إثبات مادّة معيّنة لمقدّماتهم من دون سواها. وقال : «إنّ الحق إمّا أن يُعرف بالرأي المحض أو بالتعليم المحض ، وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر. وباطل أن يكون مدركاً بالرأي العقليّ المحض لتعارض العقول والمذاهب فثبت أنّه

٢٠٣. المصدر نفسه، ص ٦٣.

بالتعلم... فهذا وزن بميزان الشيطان، الذي ألصقه بميزان التعاند، فإنّ إبطال أحد القسمين ينتج ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة. والشيطان يلبس المنتشرة بالمنحصرة، وهذه منتشرة إذ ليست دائرة بين النفي والإثبات، بل يمكن بينهما قسم ثالث، وهو أن يُدرك بالعقل والتعلم جميعاً...»[٢٠٤]. ومرّة أخرى تؤكّد هذه الفقرة على تشدّد الإمام بقواعد المنهج، وارتباط اليقين بها. ومن ثمّ فساد التعليميّة الناتج عن فساد منهجهم ومادّة قضاياهم معاً. وقد هدم الغزالي المعرفة المشيّدة على الإمام المعصوم، واعتبرها باطلة اليقين مخالفة للإسلام، ولمرجعه الرئيسيّ: القرآن الكريم. فقال: «راجع القرآن فقد علّمك الطريق إذ قال (إنّ الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون)»[٢٠٥]. ولم يقل (سافروا فإذا هم مبصرون)... فإن أُشكِلَ عليك شيء وعرضته على الميزان وتذكّرت شروطه بفكر صافٍ وجدٍّ وافٍ... فإذن أنت مبصر»[٢٠٦]. وما على المؤمن سوى تعلّم الميزان. ثمّ الإيمان بقضايا الأصول مصدراً لليقين، وهي المحصورة في القرآن والسنّة. و«لست أدعو إلى إمام سوى محمّد عليه السلام وإلى كتاب سوى القرآن الكريم ومنه أستخرج جميع أسرار العلوم»[٢٠٧]. وتتولّد عمليّة استخراج المنهج بالاستنباط من القرآن. بينما كانت في الكتب السابقة متوارثة من أهل النظر وسلف الأمّة الصالح، أصوليّين كانوا أم فقهاء. وطريقة الاستنباط في القسطاس عمليّة جديدة حملت شيئاً من التكلّف اختطّها الإمام تأكيداً لحجّته وتقوية لها. وعمل فيها على توليد المنطق من الآية مرتّداً بذلك إلى الأصول، متخطّياً محاولة التوفيق والمزج التي اتّبعها في كتبه السابقة. وقال فيها: «لا أدّعي أنّي أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها أيضاً العلوم الحسابيّة والهندسيّة والطبيّة والفقهيّة والكلاميّة وكلّ علم حقيقيّ... فإنّي أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم، والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله

٢٠٤. الغزالي، القسطاس، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٢٠٥. سورة الأعراف، ٧ / ٢٠١.

٢٠٦. الغزالي، القسطاس، ص ٧٩.

٢٠٧. المصدر نفسه، ص ٩٣.

(لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان)[٢٠٨] ــ وضّح الغزالي بعد ذلك كيفيّة استخراج هذه الطريقة وهذا الميزان ــ وأمّا معرفتك بقدرتي على هذا فلا تحصل لا بنصّ ولا بقلب العصا ثعباناً ، ولكن تحصل بأن تستكشف ذلك تجربة وامتحاناً...»[٢٠٩]. ثمّ قال : «إنّ جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح ، ولكن موجوده فيه بالقوّة لما فيه من الموازين القسط التي بها تفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها...»[٢١٠]. ويمكننا القول إنّ المنهج المستخرج في القسطاس يؤدّي دور المنطق الصوريّ نفسه فهو يصحّ في القضايا العلميّة والمحسوسات والمجربات والنصوص الدينيّة جميعاً. ومن ثمّ فلا يرقى الشكّ لهذا الميزان المستند على النص ، مثلما لم يرقَ الشكّ في المعيار ومحكّ النظر لبديهات العقل وحسن الافتكار والأوّليّات. لكن لا يمكن الإقرار بأنّ هذه النزعة في تجّريد الميزان وجعله معياراً للنظر هي ذات اتّجاهات صوريّة محض : على طريقة أرباب المنطق الحديثين. ولا سيّما إنّ الشروح تختلط بين صوريّة أرسطويّة وأرضيّة إسلاميّة ، تدين بوجود حقائق أزليّة يقينيّة تصلح لكلّ زمان ومكان ، ويكون الميزان جزءاً منها . ولا توجد في المعرفة الإسلاميّة أي نسبيّة أو وضعيّة ، فحقائق الأشياء تستمدّ من القرآن والإشراق المعرفيّ المتجلّي بسلوك طريق النبوّة[٢١١]. ومن هذه الحقائق يتولّد الميزان ، وعلى مادّة قضاياها يستند. كما يدلّنا استعمال مصطلح الميزان والمعيار والمحكّ على التأثّر اللاواعي بفكرة الحقيقة الأبديّة ، والعلم الثابت. والعلم المعياريّ هو ذاك الذي يتقيّد بجملة ضوابط أخلاقيّة ومعايير محدّدة تصلح لكلّ المعارف. ولم يحصر الغزالي مادّة الأقيسة في القسطاس بالنصوص القرآنيّة ، بل وضع إلى جانبها مجموعة من الأصول ، أحدها الأصل النصيّ ، والباقي يقول عنه : «بل المادّة الصحيحة التي تستعمل في النظر، كلّ أصل معلوم قطعاً ، إمّا بالحسّ أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأوّل العقل أو بالاستنتاج من هذه

٢٠٨. سورة الحديد، ٥٧ / ٢٥.

٢٠٩. الغزالي ، القسطاس ، ص ٨٢.

٢١٠. المصدر نفسه ، ص ٩١.

٢١١. راجع منهجيّة الغزالي العامّة ومسار تفكيره في «المنقذ من الضلال» وكيف توصّل في نهاية رحلته إلى اكتشاف الحقيقة واليقين.

الجملة»[٢١٢]. وتجدر الملاحظة إلى حضور اصطلاح الحسّ والإحساس في معظم كتب الإمام إشارة إلى نوع من مادّة القضايا. ويعتبر المحسوس أحد مصادر اليقين في المقدّمات. ويعرّفه الجرجاني قائلاً: «الإحساس إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان الإحساس للحسّ الظاهر فهو المشاهدات. وإنْ كان للحسّ الباطن فهو الوجدانيّات»[٢١٣]. أمّا الغزالي فيرى أنّ المشاهدات تشتمل على الوجدانيّات. وكان حظّ مصطلح التجربة في القسطاس مثل حظّ غيره من مصادر الأصول اليقينيّة. والتجربة ما اختبره الإنسان وما تكرّر عنده. والكلمة تحمل إمكانيّات ظنّيّة إذا لم تقترن بالعقل والأوّليّات. أمّا التواتر فمصدر من مصادر اليقين أيضاً. دخل مصنّفات الغزالي المنطقيّة كلّها، وكذلك نجده لدى ابن سينا. وقصد الغزالي بالتواتر في كتبه المعنى العام الذي يعرّفه الجرجاني: «التواتر هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب»[٢١٤]. بينما بدأ الغزالي في القسطاس يتحدّث عن التواتر الكامل، متوجّهاً به نحو الأحاديث المنقولة عن الرسول والثابتة له. ولم يلبث أن وضع في المستصفى فصلاً كاملاً لشروط الحديث المتواتر.

ومُلخّص ما ذكر أنّ مصطلحات القسطاس المستقيم على صعيد استعراض الميزان والتراكيب المنطقيّة، وعلى صعيد مادّة الميزان، كانت متوافقة ومتوحّدة أحياناً مع مصطلحات المحكّ، ومتباينة في بعضها أحياناً أخرى. لكنّها سعت للغرض الذي اختطّه الإمام. ويدفعنا ذلك إلى القول: إنّ التوجّه المنهجيّ بكامل بنيته اتّجه نحو المعاني الإسلاميّة، مُسخّراً المنطق العقليّ لها، إلى حدّ جعله الغزالي مستتجاً منها. ولعلّ المستصفى الذي سيرد ذكره، من بعد، خيرُ تأكيد على وضوح هذه المعاني وانصهار الجوانب العقليّة في الأصول عينها.

تعقّب القسطاس في أبوابه الأخيرة بعضاً من لواحق القياس وبراهين الباطنيّة، ونوّه بمغالط بعض الاستدلالات. وممّا أتى على ذكره هنا، وأكثر ترديده في كتبه السالفة، وأسرف في تبيان خطله: قياس الرأي، والطعن في المقدّمات، والاستقراء

٢١٢. الغزالي، القسطاس، ص ٧٧.
٢١٣. الجرجاني، التعريفات، ص ٦.
٢١٤. المرجع نفسه، ص ٤٩.

الناقص وغيرها... أمّا قياس الرأي الذاتيّ فيقوم على مقايسة حالة بحال. وهو قريب إلى التمثيل، بحيث يقيس المتكلّمون الخالق على الخلق، فيشبّهون حكمته بحكمتهم، مفترضين عقليًّا وجوب رعاية الأصلح. ولذا يجب على الله رعاية الأصلح من عباده. ويستعين الغزالي على هذا الاستدلال الفاسد، بعد نقده، بميزان يصوّب فيه الفكر ويردّ حجّة المتكلّمين قائلاً: «الرأي الذي لا أرى التعويل عليه فإنّه ينتج نتائج تشهد موازين القرآن بفسادها، كهذه المقالة. فإنّي إذا وزنتها بميزان التلازم قلت لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله، ومعلوم إنّه لم يفعله،فدلّ أنّه غير واجب، فإنّه لا يترك الواجب... فانظر فيه أترى قبائح نتيجة الرأي كيف هي؟...»[٢١٥]. وبيت القصيد، إنّ هذا الرأي يفتقد في مقايسته للجامع والأوسط، الذي يربط بين الخالق والمخلوق كما رأينا. ومن الأقيسة المزيّفة تلك التي تعتمد على مقدّمة ظاهرة الصدق باطلة في الحق. ومثالها: «كلّ فاعل جسم والباري فاعل فإذن هو جسم، فنقول نسلّم أنّ الباري فاعل،ولكن لا نسلّم الأصل الأوّل وهو أنّ كل فاعل جسم...»[٢١٦]. وكذلك الاستقراء، فإنّه يحكم على الكلّ باستعراض بعض الأجزاء وتعذّر تصفّحها كلّها: «فإن تصفّحت البعض فلا يلزم منه الحكم على الكلّ، وإن قال تصفّحت الكلّ فلا نسلم له، فليس كلّ الفاعلين معلوماً عنده كيف؟ وهل تصفح في جملة ذلك خالق السموات والأرض...»[٢١٧]. كما ينبذ الغزالي القسمة المنتشرة في عمليّة السبر والتقسيم، أو قياس التعاند، لأنّ حذف بعض الأوصاف لا يوجب حصرها بالباقي، فربّما كان هناك تعليل للحكم غير الباقي أو جزء منه[٢١٨]. ويهاجم المتبنّين لهذه الاستدلالات الخاطئة متّهماً إيّاهم بتزويغ عقول العامّة: «فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق خبط المتكلّمون وكثر نزاعهم، إذ تمسّكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد بردّ اليقين، بل يصلح للأقيسة الفقهيّة الظنيّة. ولإمالة قلوب العوام إلى صوب الصواب والحقّ...»[٢١٩]. ولا غرو فإنّه قد وضع مصنّفه في وجه خصومه الباطنيّة

٢١٥. الغزالي، القسطاس، ص ٩٤ ـ ٩٥.
٢١٦. المصدر نفسه، ص ٩٦.
٢١٧. المصدر نفسه، ص ٩٦.
٢١٨. المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.
٢١٩. المصدر نفسه، ص ٩٩.

التعليميّة، وربط القياسات الخاطئة بهذا التيّار الفكريّ القائم في عصره. فانشدّ المنطق إلى منازلة هذه التيّارات العقائديّة والجدليّة السائدة على عكس الحطّ في المحكّ. والتحم المنهج بالمادّة دحضاً للتيّار الفكريّ والعقليّ والفلسفيّ الإسلاميّ المتمثّل بتيّار" الباطنيّة والمتكلّمين.

وسار الغزالي في القسطاس شوطاً عميقاً، فأنبت المنطق من المعرفة الإسلاميّة. إذ الميزان مستمدّ من القرآن، ودور القسطاس تعليم الفرد التسلّح بالميزان واستعماله في كلّ مستويات الاستنتاج، طلباً للمعرفة. وبواسطة الميزان أيضاً يصل المؤمن إلى معرفة الله وقدرته وأفعاله، وإلى معرفة اليوم الآخر والنبوّة والوحي بواسطة الملائكة[٢٢٠]. ولا سيّما إنّ هذا الوحي يرتبط بالإشراق، فتتضح، من ثمّ، الأشياء عبر المنهج، أي المنطق الذي وضعه الله القدير. وبهذا التبادل المعرفيّ يكتمل الفكر والنظر. فالله يخلق الميزان في القرآن، والمنهج والميزان يمدّنا بالتعرّف على الله عن طريق ربط مشاهدات العالم بخالقها، والقياس بها على عظمة الخالق. وعلاوة على أنّ غرض الغزالي في القسطاس تفهيم المسلم قواعد المنطق، وتسويغها له بقالب إسلاميّ واقناعه بأنّها مستمدّة من القرآن؛ إلّا أنّه عاد وحدّد إطار تعلّم المنهج والميزان في عناصر من الناس من دون الآخرين، متأثّراً بتصنيفات الإغريق لفئات الناس ودرجات معارفهم وبتصنيفات الفلاسفة المسلمين. فحصر معرفة هذا الميزان بطائفة معيّنة من المفكّرين. وبهذا المنحى الفلسفيّ يكون قد سلك طريق الفلاسفة من الذين قسّموا المعرفة ودرجاتها على طبقات البشر، فالحكمة لقوم والإيمان لقوم آخرين[٢٢١]. ويتشابه الأمر هنا مع موقف ابن رشد لاحقاً.

٢٢٠ . أنظر تقسيم الأب جبر عناصر المعرفة الغزاليّة والإسلاميّة إلى معرفة الملائكة. والتعرّف على العمل الصالح، وطاعة الله للنجاة من جهنم.

Jabre, Farid, La notion de la ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth, Lettres Orientales, 1958, pp. 24 - 25.

٢٢١ . يوزّع الغزالي الناس على ثلاثة أصناف، لكلّ منهم منهجه المعرفيّ وهم: الخواص والعوام وأهل الجدل. أمّا الخواص فمناهجهم تعلّم الميزان وطرق الاستدلال، ومن ثمّ يجري غرض المنطق عند الغزالي في هؤلاء، فعليهم تُبنى قواعده لتقوية الاستدلال الإسلاميّ.

وأمّا العوام فمناهجهم الإيمان المطلق بما ورد في القرآن وابتعادهم عن أهل الجدل من الفرق الباطنيّة والكلاميّة، ثمّ تعليمهم الفروع بطريق أئمّة الدين ليطبّقوا تعاليم الإسلام.

ونأتي على اختتام الحديث عن القسطاس بذكر الملاحظات الموجزة الآتية :

١ . إقتصر كتاب القسطاس على بحث القياس بثوبه الإسلاميّ من خلال الردّ على الباطنيّة والفرق الكلاميّة تبياناً لخطل منهجهم ومادتهم ، ورغبة في إظهار الميزان القويم .

٢ . شكّل بحث الميزان استكمالاً لتحويل القياس إلى منهج استدلاليّ إسلاميّ . بدأ في المحكّ ، بحيث برزت فيه المعاني الإسلاميّة ، وتقدّم في القسطاس زيادة وإغناء . فتحصّل المنهج من القرآن واستنتج من الأصل النصيّ . ورافق ذلك انتشار مجموعة من المصطلحات والتعابير القرآنية الإسلاميّة المحض ، استجدّت وتغايرت عن المحكّ .

٣ . بقيت خلفيّة الميزان قياساً منطقيًّا ، إنّما ارتبطت أواصرها بالمادّة واليقين الإسلاميّين . ولم يكن ممكناً فصلها فقد كوّنا نظريّة معرفيّة متكاملة . حاججت طرق الفرق الأخرى وتفكيرها ودحضتها .

خامساً : تبلورت مسألة القياس والمنهج في المستصفى . ولا سيّما إنّه انتهى إليه الرأي وتباعد عنه التردّد والاختلاط والتقليد ، وتخرّجت منه نبعات تفكير الغزالي . وكان محصلة المحكّ والقسطاس واستقرار اليقين بعد الشكّ ، على أمل أن يكون لنا فيه عون على فهم الاستدلال القياسيّ برمّته . وقد قبض هذا الاستدلال على الأتجاهات السينائيّة الأرسطويّة في المقاصد والمعيار ، وانفلت في المحكّ إسلاميّ المعاني والسمات والتحوّلات الفقهيّة . ثم لبوساً دينيًّا قرآنيًّا في القسطاس . فتمهّد السبيل بعد هذا التعرّج إلى إحكام القياس الأصوليّ في السياق الأرسطوي ، وطعّم الدّليل النقليّ وقياساته الفقهيّة بالدّليل العقليّ السلجستي . والمستصفى ليس مصنّفاً أصوليًّا فحسب ، بل هو تتويج لتطبيع المنطق بالعلم الإسلاميّ . إذ يقول الغزالي صراحة بهذا الصدد : «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع ،

وأخيراً أهل الجدل فمناهجهم خاطئ، والطريق إلى إصلاحهم تعليمهم الميزان وكيفيّة الوزن به ، بحيث نجادلهم بالتي هي أحسن . فإن لم يقتنعوا ويغيّروا آراءهم عالجناهم بالحديد ، كما يرى الغزالي : «فإنّ الله تعالى جعل الحديد والميزان قريني الكتاب» . فالكتاب للعوام والميزان للخواص والحديد الذي فيه بأس شديد للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وإنّما يعرف تأويله الله والراسخون في العلم من دون أهل الجدل . يُراجع القسطاس مفصّلاً ، (ص ٨٥ ـ ٩٠) .

وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل...»[٢٢٢]. والعقل لديه قويّ التدبير منيع الحفظ لا تحدّه المغالق، و«العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه... وهو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم واستعدّ به لقبول العلوم النظريّة... ولم ينصف مَن أنكر ذلك وردّ العقل إلى مجرّد العلوم الضروريّة...»[٢٢٣]. وقد ارتكز الغزالي على النظر العقليّ في كلّ مستويات المعرفة. «فإحياء علوم الدّين» الذي مجّد فيه العقل ليس كتاباً منهجيًّا، ولا يمكن القول إنّه ركن إلى استعمال العقل فيه، تدعيماً للدليل الفقهيّ، كما حصل في المستصفى. ولهذا يُشكّل القياس والمنهج المنطقيّ جزءاً من اقتناعاته الفلسفيّة والمعرفيّة عامّة، وإنّ نظريّاته مكتملة متماسكة متناسقة. فلا عجب أن يكون منهجه قويًّا. ومن أسباب قوّة دليل المستصفى وضوح النظرة المعرفيّة لدى الغزالي في أخريات عمره ولم يعد منطقه منفصماً بين أرسطويّة وإيمانيّة دينيّة، بل التحم وتزاوج. وكذلك هي الحال في آرائه الفكريّة والدينيّة والفلسفيّة الأخرى.

عولج القياس في مقدّمة المستصفى، فورد في أبحاث البرهان، وضمّ ثلاثة فنون أساسيّة: أوّلها السوابق وفيه يبحث الغزالي مسألة الألفاظ والقضايا وقد ذكرناهما. أمّا في الفنّين الأخيرين فيتناول القياس كما يلي:

الفنّ الثاني: المقاصد، وتدور فصوله حول القياس وأشكاله ومادّته.

الفنّ الثالث: اللواحق، وتركّز فصوله على موضوعات لواحق القياس.

ويتشابه هذا التركيب مع نظيره في المحكّ، فيظهر التقارب بين الاثنين. ولم يكن التمييز بين صورة القياس ومادّته سوى متابعة للتسلسل الذي جاء في كلّ الكتب المنطقيّة، وورد عقبه ذكر اللواحق من مغالط وأقيسة. وبهذا يشترك المستصفى مع غيره. يبدأ الغزالي في شرح البرهان قائلاً: هو «عبارة عن مقدّمتين معلومتين تؤلّف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولّد بينهما نتيجة»[٢٢٤]. واستعمل البرهان ليشير إلى الاستدلال اليقينيّ. ولقد برز هذا المصطلح في مقدّمة المستصفى كثيراً، وجاء مهملاً في الكتب السابقة. يقول الجرجاني في تعريفه: «البرهان هو القياس المؤلّف من

٢٢٢. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، جـ ١، ص ٣.
٢٢٣. الغزالي، إحياء علوم الدين، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ت، ٤ أجزاء، جـ ١، ص ٨٨.
٢٢٤. الغزالي، المستصفى، ص ٢٤.

اليقينيّات، سواء أكانت ابتداءً وهي الضروريّات، أو بواسطة وهي النظريّات...»[٢٢٥]. وكان أن فصّل الغزالي بين الحدّ والقضيّة من جهة والقياس من جهة أخرى واستعمل تعبير البرهان بدلاً من القياس، هادفاً إلى جعل القياس المنطقيّ قياساً أصوليًّا عبر عمليّة التطعيم. والمعلوم أنّ الاصوليّين يستخدمون تعبير البرهان للإشارة إلى الاستنتاج الذي يميّز الحقيقيّ من الباطل والفاسد: «وفي عرف الأصوليّين ما فصل الحقّ من الباطل وغير الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه... وعند أهل الميزان هو قياس مؤلّف من مقدّمات قطعيّة، منتج لنتيجة قطعيّة...»[٢٢٦]. وهذه الدّلالات للبرهان تتساوق مع أغراض المستصفى، وتُعبِّر عن طلاوة أبين من استخدام القياس بشكل متواصل. ممّا يتوافق مع الدّخول في أبحاث الأصول وضبط الاستدلالات الفقهيّة. فلا بأس إن عبّر بالتعابير الأصوليّة المستساغة مع بقاء المضمون قياساً منطقيًّا، كما يشير استعراض الفقرة[٢٢٧] المتعلّقة بالقياس. واعتبر الغزالي أنّ الأحكام تقوم على المعرفة والدّليل. فإذا كان الدّليل والحكم من الأصول، فإنّ المعرفة هي العلم، والعلم نصل إليه بالنظر، ومعرفة النظر تقتضي معرفة المنطق حدوداً وقياساً[٢٢٨]. ولم تكن هذه المحاولة التطويعيّة للمنطق مقطوعة الجذور، فقد بدأها الجوينيّ.

ورسم البرهان على فصلين الصورة والمادّة. ووفّيت الصورة حظّها من التميز ضمن ثلاثة أنماط: الحمليّ والتلازم والتعاند. وحفظ الغزالي لكلّ قياس منها نعتاً من أمثلة عقليّة منطقيّة وفقهيّة دينيّة، ابتغاء الإفصاح عن انطباق القاعدة على موضوعي المنطق والفقه معاً، إنّما كان الشرح مقتضباً نسبة إلى المحكّ. وذكر أمثلة في النظم الثاني من الحمليّ سبق ووردت في المعيار والمحكّ. وقال إنّ النظم الثاني هو نفسه الذي يُسمّيه الفقهاء بالفرق، وخاصيّته نزع الحكم وإنتاج النافي. و «هذا النظم هو الذي يعبّر عنه الفقهاء بالفرق»[٢٢٩]. والحال نفسها في نمطي التلازم والتعاند، بحيث نجد تشابهاً كبيراً

٢٢٥. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٩.
٢٢٦. الكفوي، الكليّات، ص ١٠١.
٢٢٧. الغزالي، مقدّمة المستصفى، ص ٢٤ ـ ٢٨.
٢٢٨. المصدر نفسه، ص ٧.
٢٢٩. المصدر نفسه، ص ٢٦.

مع المحكّ وبعض أمثلة المعيار. ويُصرّح الإمام بأنّ هذه الأبحاث مختصرة في المستصفى، «ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محكّ النظر وكتاب معيار العلم...»[٢٣٠]. وأعرب الغزالي عن فحوى الشروح بتعابير فقهيّة إسلاميّة، اتّصلت بالمحكّ اشتراكاً. وارتاح إلى تعبير الحكم والمحكوم عليه تعبيراً عن طرفي القضيّة، والعلّة المتكرّرة بدلاً من الأوسط في القياس. وجمعت الأمور على بعض المصطلحات اللغويّة بعض الأحيان. فـ«حاصل وجه الدّلالة في هذا النظم، أنّ الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأنّا إذا قلنا النبيذ مسكّر جعلنا المسكّر وصفاً، فإذا حكمنا على كلّ مسكّر بأنّه حرام فقد حكمنا على الوصف، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه...»[٢٣١]. والصفة والموصوف مفاهيم لغويّة وردتا في المحكّ. كما ساق الغزالي عليهما مثال الخمر والإسكار.

وسلس للغزالي ما كان في مادّة القياس بالمحكّ، فأعفى نفسه كدّ التكلّف، وجدّ في طابع الالتصاق بين اليقين الإسلاميّ والتركيب المنطقيّ. ولم يفصل بينهما إنّما فصل بين ضرورة التيقّن وقضايا الأقيسة والبراهين. فجعل لليقين ثلاث مراحل: التيقّن والقطع، والقطع بأنّ القطع صحيح، وأن تشعر بظنّ بسيط يثبّته التواتر والتجريب...[٢٣٢]. وعدّد الغزالي مادّة الأقيسة والقضايا اليقينيّة وشرحها جميعها، من أوّليّات ومشاهدات وتجربة وإحساس وتواتر ووهم الخ... وكان مقلّداً المحكّ وغيره. ومال في المحكّ والقسطاس والمستصفى نحو الأمثلة الدينيّة والتواتر في الحديث وشروط صحّته. إلّا أنّ عناصر هذا اليقين ومواد القضايا لم يكن الغزالي فيها مبدعاً، بل تناولها الفارابي وابن سينا ومن قبلهما أرسطو، وكان لكلّ منهم شرحه وتحليله وربطه التركيب الشكليّ بالمادّة اليقينيّة تبعاً للخلفيّة الفلسفيّة والدينيّة.

وأثبرت في لواحق البرهان بالمستصفى معظم المسائل التي جاءت في المحكّ وبقيّة الكتب. وجعل القياس السلجستي بقواعده ونظمه ركيزة البنيان ودعامته. وقال الغزالي: «إنّ ما تنطق به الألسنة في معرض الدّليل والتعليل في جميع أقسام العلوم

٢٣٠. المصدر نفسه، ص ٢٨.
٢٣١. المصدر نفسه، ص ٢٥.
٢٣٢. المصدر نفسه، ص ٢٨.

يرجع إلى الضروب التي ذكرناها ، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً ، وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه ، إمّا قصور علم الناظر أو إهماله إحدى المقدّمتين للوضوح ، أو لكون التلبيس في ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب...»[٢٣٣] . كما شدّد في اللواحق على لزوم النتيجة من المقدّمات ووشّاها ببعض الشروحات الفلسفيّة المتعلّقة بالفيض والإشراق والقوّة في تولّد النتيجة من المقدّمات[٢٣٤] . ولم يكن ذلك إلّا استطراداً من الغزالي وتحبّباً لنفسه والآخرين . ولم يبتعد عن استعراض الاستقراء والتمثيل وبرهان العلّة وبرهان الدّلالة ، على المنوال نفسه من استفراغ المجهود في المحكّ . وقد حرص الغزالي في المستصفى وفي كتبه السابقة على تأكيد القياس الساجستي وتثبيت عناصره . وسبب ذلك أنّ كلّ أبحاثه الأصوليّة والمنطقيّة ركّزت على الصلة التي تربط الأصل بالفرع . ولم تكن هذه الصلة سوى المعنى الجامع أو العلّة الخفيّة . وقد بقي هذا ضمنيًّا ، غير مصرّح به في أبحاث الفقهاء وأقوالهم . مثال ذلك : إنّ النبيذ محرّم قياساً على الخمر . رأى الإمام أنّ التعليل ناقص على هذه الصورة وغير واضح ، ولا يمكن أن يُشكّل برهاناً ونظماً ومعياراً . فلا بدّ من إبراز العلّة أو المعنى الجامع ، والتصريح به حتّى يكتمل الاستدلال . ولم يكن أمامه سوى القياس الساجستي بعناصره المحدّدة وبنيته . لذلك جعل الحدّ الأوسط العلّة والمعنى الجامع ، فتسلسل في استدلاله : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . فالنبيذ ، إذاً ، حرام ، مثل الخمر .

نكتفي بهذا التكسّب المقتضب لأهمّ نقاط القياس في المستصفى ، فنخرج بالملاحظات التالية :

١ . تشابه بحث القياس في مقدّمة المستصفى مع مثيله في المحكّ . واستخدم الغزالي فيه التعابير والمصطلحات والمعاني عينها . ولذا نقول إنّ القياس في الكتابين سخّر قواعده لخدمة المعاني الإسلاميّة . وقام بدوره التطبيقيّ خير قيام ، فخرج باستدلال بنيته أرسطويّة ومعانيه إسلاميّة .

٢ . لم يتعارض القياس في مقدّمة المستصفى مع ما تعمّق به الإمام في

٢٣٣ . المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
٢٣٤ . المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

القسطاس، بل وردت بعض الأمثلة والتعابير مشتركة بين الاثنين. وعلى الرغم من أنّ الغرض والمضمون والتوجّه واحد في الاثنين، إلّا أنّ التقسيم والاصطلاح والتركيز القرآنيّ والردّ على الفرق لم يكن طابع المستصفى. فقد تميّز به القسطاس فقط.

٣. توضّحت المسألة المنطقيّة في المستصفى تماماً، وخصوصاً خلال تقديم الكتاب. إذ صهر الإمام فيها القياس السلجستي بالاستدلال الأصوليّ تصريحاً وتحليلاً. وظهر العمل بالنظر العقليّ جنباً إلى جنب مع التسليم الإيماني النقليّ المطلق. فترسّخت قواعد التركيب: آلة ومعياراً مع مادّة الفقه وأدلّته. وتطابقت طرق الاستدلال وتوحّدت بالمصطلحات الدينيّة، إضافةً إلى ذكر ما يقارنها منطقيًّا ولغويًّا. ولم يكن هذا مقتصراً على مقدّمة المنطق، بل ظهر في متن عرض الأصول، بحيث نجد إدخالاً للقياس المنطقيّ في الاستدلال والحكم والتعليل. وتميّز كلّ هذا من المنخول، وهو كتاب مخصّص للأصول أيضاً.

هذا ما أودعناه الباب الأوّل من مقطّعات وفصول وأفكار وعرض. وقد حاولنا إعطاء كلّ موضوع قسطه من الاختيار، ووفّينا نصيبه من التمييز، من دون تحليل الخلفيّة والغوص في أبعاد النظرة المعرفيّة. إذ أجّلنا ذلك للباب الثاني، مراعاةً للمنهج وإيفاءً بالغرض. والأجدر بنا أن نحسن سبك الأفكار واستخلاص النافع جمعاً لخطوط المادّة والأبحاث، فندوّن النتاجات الآتية:

١. يُعتبر الغزالي تاريخيًّا وبإجماع المواقف، أوّل مَنْ أدخل المنطق اليونانيّ إلى الأصول الإسلاميّة بشكل عريض وواضح. وقد هاجمه نتيجة لهذا التوجّه منتقدون كثر، لعلّ أشدّهم كان ابن تيميّة (٦٦١ ـ ٧٢٦ هـ / ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م). والأرجح أنّ الغزالي لم ينحرف في إدخاله المنطق على علوم المسلمين، بل كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلاميّ وضبطه، وإحداث طفرة جديدة في عمليّة التعارض الثقافيّة بين الأصالة والفكر الغربيّ اليونانيّ. وشكّلت هذه الطفرة مزجاً بين التفكيرين الاستدلاليّين ووسمت المنطق باليقين الإسلاميّ.

٢. تبنّى الغزالي آراء أرسطو المنطقيّة من خلال ابن سينا. وأعلن عزل المنطق اليونانيّ عن المعرفة الفلسفيّة اليونانيّة والأرسطويّة مراراً وتكراراً، وممّا قاله: «وأمّا المنطقيّات فلا يتعلّق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هي نظر في طرق الأدلّة

والمقاييس...»[٢٣٥]. وربّما قيل: «إنّه لا يمكن نزع منطق أرسطو عن فلسفته وبخاصّة الميتافيزيقيّة، فالمباحث الميتافيزيقيّة هي الصفة التي جعلت المنطق الأرسطوطاليّ وكأنّه علم الفكر الضروريّ المتوافق المتوحّد مع الوجود»[٢٣٦]. لكنّ الغزالي استطاع السير بالأتجاهات المنطقيّة نحو المفاهيم الإسلاميّة والتهرّب من اختلاطها بالميتافيزيقا الأرسطويّة قدر الإمكان. وكان عرضه لأقسام الوجود في المعيار عرضاً عامًّا ومفصولاً عن متن البحث الأساسيّ. ولم يعتبر مقولات الوجود قوالب ثابتة وصوراً خالصة تحلّ بالموجودات، على الرغم من بحثه ماورائيّات أرسطو ومقولاته مع ما داخلها من زيادات على أيدي الشرّاح.

٣. إجتاز الغزالي موقف المسلمين من الحدّ، وسار شوطاً أبعد من حصرهم التصوّر باللفظ. فالمسلم يرى أنّ القرآن كلام ثابت وأزليّ بمعانيه وحقيقته. وهو مصدر المعرفة والتشريع. وتجاه التفاضل معه تسقط دعوى المعارف المغايرة وكلّ تقسيم للموجودات إلى أجناس وأنواع. ولهذا لم يرَ المسلم ضرورة إدراك حقيقة الشيء بتصوّر جنسه وفصوله، وما يرافقها من تقسيمات وجوديّة مرتبطة بالماورائيّات والأجناس العليا وصور العقول. بل حبس عمليّة التصوّر بتفسير الألفاظ وشرحها. وليس الحدّ الأصوليّ سوى تفسير لفظيّ يقيّد الاسم ويحدّه[٢٣٧]. وتتمّ عمليّة الوصول إلى الحقيقة بتفسير الألفاظ، نظراً إلى أنّ المعاني القرآنيّة جامعة مانعة، تعرّفنا على الوجود وحقائقه العليا. فالمطلوب تفسير هذه المعاني فقط. ولم يكتفِ الغزالي بهذا الموقف من الحدّ شغفاً بكمال عمليّات التصوّر. وجلب التعريف بالحدّ المكوّن من الجنس القريب والفصل نفعاً للدارس واقتفاء بابن سينا وأرسطو. ويغنينا التنويه بأنّ الذاتيّ والعرضيّ لم يخالفا تقسيمات المسلمين ومباحث اللغة العربيّة المتعلّقة باللوازم والإضافات. فلم تكن الفصول المميّزة انطباعاً في ذهنيّة المسلم، سوى الصفات الأساسيّة في اللغة وعند علماء الكلام.

٢٣٥. الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٨١ ـ ٨٢.

٢٣٦. Hamelin, Octave, Le système d'Aristote, Paris, Alcan, 1920, p. 93.

٢٣٧. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة محمّد علي صبيح، ١٣٤٧، جـ ٢، ص ٢٨٦.

٤ . شدّد الغزالي على القياس الأرسطويّ بقواعده الأساسيّة . وكان المسلمون قد عرفوا القياس الفقهيّ من دون شروط أرسطو. ورفض ابن تيميّة قواعد المعلّم الأوّل ، واعتبرها تحكّماً في التفكير ، فارتدّ بالاستدلال إلى السلف . بينما تمسّك الغزالي في التركيب الأرسطويّ بحذافيره . فقسّم القياس إلى ثلاثة أشكال ، وجعل هذه الأشكال ترتكز على علاقة التضمّن والتداخل بين الحدود . واعتبر عمليّة الربط هذه من أهمّ العلاقات المنطقيّة وأساسها . ثم وحّد بين شكل القياس المرتكز على الحدّ الأوسط وبين شكله المرتكز على دور العلّة في ربط الأصل بالفرع . وبهذا جعل قاعدة الاستنتاج العقليّ نفسها موجودة في الاستنتاج الفقهيّ . بحيث تكون النتيجتان صحيحتين ، يُؤخذ بالأولى في العقليّات وفي الثانية بالأحكام . ويستندان إلى نسق صوريّ موحّد . وتتمثّل خاصيّة الغزالي وعبقريّته بجعله القياس يرتكز على مجموعة من القواعد الشكليّة معايير ومحكّاً وميزاناً . لقد اقتصر المنطق والقياس عند الذين سبقوا الغزالي على الآلة المعياريّة التي تفيد في العقليّات والتصوّرات ، من دون التعمّق في الأصول والفقه وكشف أغوارهما . ولم يمزجوا بين العلمين والمعرفتين أيضاً ، ولم يطوّعوا القالب الصوريّ بالخصوصيّات والمعاني الذاتيّة بما فيه الكفاية عن قصد ووعي .

٥ . توجّه الغزالي في كتبه المنطقيّة وجهة صوريّة من دون مواربة . ويستخدم تعبير المنطق الصوريّ حديثاً ليدلّ على اتّفاق الفكر مع نفسه ، مقابل اتّفاق الفكر مع الواقع . وهو موضوع المنطق المادّي . والمنطق الصوريّ عبارة عن مجموعة التصوّرات والأحكام والبراهين التي تقوم على جملة من العلاقات المجرّدة[٢٣٨] ، تتمّ خلالها عمليّة الاستدلال . وسبق الغزالي إلى ذلك ، ابن سينا ، محاولاً تجريد المنطق والاعتماد على صوريّته . ولحق الإمام أيضاً مفكّروا العصور الحديثة وأخصّهم «عمانوئيل كانط» (١٧٢٤ – ١٨٠٤ م) الذي جرّد المنطق الأرسطويّ واعتبر صور القضايا وقواعد القياس أكمل منطق ظهر في التاريخ وأكثره انطباقاً على المعرفة العلميّة وغير العلميّة . وقال كانط إنّ ميزته بالصوريّة والعموميّة . ثم أقام المنطق الترنسدنتالي على فكرة قبليّة

٢٣٨ . Lalande, Vocabulaire technique, pp. 574 - 576.

المقولة في المعرفة[٢٣٩]. ويعتبر الغزالي، ومَن سبقه من المشائيّة الإسلاميّة، من الذين حاولوا جعل الهيكليّة المنطقيّة بمثابة القبليّة للتفكير والاستنباط. وإذا جعل كانط التجربة أحد عناصر المنطق الترنسدنتالي، فإنّ الغزالي جعل اليقين الدينيّ والنصيّ مادّة الصوريّة المنطقيّة وخصوصاً في كتبه المتأخّرة. وما يمكن استنتاجه من صنيع الغزالي مفاده أنّ اتّجاهه البارز نحو الصوريّة لم يكتمل، كما هي الحال عند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) Russel في العصر الحديث. بل بقي هذا الاتّجاه ممزوجاً بمادّة القضايا وبطبيعة اليقين الإسلاميّ. ويمكن القول إنّ أبحاث أرسطو عينها، على امتداد الحدّ والقضيّة والقياس، لم تتميّز بعزل تامّ بين الصوريّة والماديّة. وقد تعاظمت عمليّة عزل الجانب الصوريّ في المنطق وكبرت بعد عصر الغزالي. وتدرّجت تجريدات الألفاظ عن المعاني تاريخيًّا حتى تشكّلت في علاقات رمزيّة محض، همّها الترابط في ما بينها وضمن العلاقة الصوريّة المحدّدة. فأعلن ذلك ليبتز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) Leibniz صراحة في العصر الحديث، ورسّخه رسل في ما بعد.

٦. إتّسمت معظم كتب الغزالي المنطقيّة وأبحاثه المنهجيّة بالسمات الدينيّة واللغويّة والأصوليّة. ويُعتبر علم الأصول نسبة للفقه بمثابة علم المنطق للأبحاث الفلسفيّة والعقليّة. ويضع علم الأصول الأسس المنهجيّة لكيفيّة الاجتهاد والاستنتاج. وكان أوّل مَن ركّز هذا العلم على سياق وأسس محدّدة الإمام الشافعي: (محمّد بن إدريس، توفي ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م). وينظر إلى كتابه «الرسالة» كأفضل المؤلّفات الأصوليّة. ولقد تأثّر الغزالي بالإمام الشافعي وبأستاذه الجويني وبغيرهم من أئمّة الفقه والدين. كما توسّع الغزالي بكتبه في شرح الألفاظ وعلاقاتها ودلالاتها، زيادة وتفصيلاً على ابن سينا. ويدلّ هذا التوسّع على السمة اللفظيّة والاسميّة المعبّرة عن اللغة العربية، والتي تؤدّي دوراً إجرائيًّا في تفسير غريب القرآن وفكّ إعجازه. وأوصى الإمام بشرح الألفاظ في الفقه خيراً، وتلافيًّا لوقوع الأخطاء[٢٤٠]. وحضّ في الأصول على تملّك الحدّ المميّز بين المحدود وغيره. وكان ابن حزم قد رأى أنّ تحديد

٢٣٩. يُراجع كتاب كانط، ولا سيّما مقدّمة (سروس).
Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, préface de Ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1971.

٢٤٠. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٢١.

الألفاظ الأصوليّة ضروريّ، كي لا تضيع الحقائق وتتشابك الألفاظ[٢٤١]. وأضاء تعريف التعابير والمصطلحات وتحليلها أفق الاتجاه الدينيّ الإسلاميّ. إذ أبان اختلاط هذه المصطلحات، ببنية العرض والفصول والفنون الطابع العامّ للتفكير والغرض والخلفيّة. ومن أمثلة ذلك: الصفة والموصوف، والمطلق والعامّ والخاصّ، والحكم والمحكوم عليه، والعلّة، والتلازم، والتعاند، والميزان، وغيرها من المعاني الأصوليّة واللغويّة. وكان المتكلّمون والفقهاء قد عرفوا قبل الغزالي قياس الغائب على الشاهد، وربطوا الحكم بالمحكوم عليه استناداً للعلّة الجامعة. وأثبتوا تحريم الخمر لعلّة ثابتة في الأصل وهي الإسكار[٢٤٢]. لكن الغزالي التزم بعدهم بالتركيب الأرسطويّ وسخّره للمعاني الإسلاميّة. بل وجعل الميزان القرآنيّ أساس هذا القياس، شرط إبراز العلّة أو الأوسط. وقد بلغ الغزالي بالبحث المنهجيّ قمّته الإسلاميّة والمنطقيّة حين طوّع الميزان، مراعاة للتركيب القياسيّ المنطقيّ من ناحية، وسلّم به عرفاناً روحيًّا يحمل في طيّاته بعداً دينيًّا من ناحية أخرى. إذ إنّ الميزان هو الحساب يوم القيامة، يتجلّى ذلك في قوله تعالى: «مَن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، ومَن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره»[٢٤٣]. مثلما يرمز الميزان إلى الاصطلاح المعرفيّ الذي تُزان به الأمور منهجيًّا وصولاً لليقين الاستدلاليّ، وربّانيًّا وصولاً للجنّة والنار والمعاد وغيرها من مسائل يوم القيامة. ويُعتبر يوم القيامة إحدى ركائز المعرفة الأساسيّة عند الغزالي، إلى جانب معرفة الله ومعرفة النبوّة[٢٤٤]. يضاف إلى كلّ ذلك اختلاط الأقيسة الشرطيّة بمفاهيم التلازم والتعاند والقسمة الأصوليّة وعمليّة الاستثناء في السبر والتقسيم. وما رافقها من دلالات وأنماط أصوليّة صهرت في الكتب المنطقيّة والمفاهيم المشّائيّة صهراً، فاتّخذ النهج طابعاً خاصّاً وتأدّى الغرض.

٧. ركّز الغزالي على مادّة اليقين الإسلاميّة، من نص وأحاديث شريفة، معتبراً

٢٤١. إبن حزم، التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٥٩، ص ١٢٨.

٢٤٢. السيوطي، صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، تعليق النشار، القاهرة، نفقة الخانجي، ١٩٤٧، جـ ٢، ص ٢١.

٢٤٣. الزلزال، ٩٩ / ٧ و ٨.

٢٤٤. Jabre, *Op. cit.*, p. 37.

إيّاها مقدّمات لا يرقى إليها الظنّ، وغلّبها على التجريب والحسّ. ويمكننا القول إنّ اليقين مادّته الشريعة والقضايا العقليّة التي لا يرقى إليها الشكّ.

٨. ظهر في الفصول الثلاثة السابقة توافق عامّ في مسار أبحاثها، نسبة إلى كلّ كتاب من كتب الغزالي. فأغراض الحدّ والقضيّة والقياس في المقاصد والمعيار متناسبة مع توجّه الإمام المعرفيّ، ومنسجمة بين بعضها البعض. والحال نفسها في المحكّ ومقدّمة المستصفى اللذين يتشابهان ويتقاربان في موضوعاتهما. كما أنّ ميل الإمام الإسلاميّ في المعيار، نحو بعض التعابير والمفاهيم، وقع في الأبحاث الثلاثة على السواء، مع احتفاظها بطابعها المشّائيّ العام. ثمّ بدأ التغيّر يحصل على مستوى الحدّ والقضيّة والقياس معاً في المحكّ، إذ تغيّرت المصطلحات والمفاهيم وتثبّت الطابع الإسلاميّ شرحاً وأمثلة. فدخل الفقه ضمن فقرات كاملة. والأمر عينه في المستصفى. أما في القسطاس فكان التعمّق القرآنيّ جذريًّا بردّ المنطق إلى القرآن. ولم يكن هذا التحوّل مقطوعاً عن مجريات حياة الغزالي وتاريخه الفكريّ. بل تساوق مع نموّ منهجه وانتقاله من الشكّ إلى اليقين ومن التقليد إلى التوليد. والشأن ذاته في الكتب المنطقيّة، التي استقرّ يقينها على الأصول في نسق منطقيّ. مثلما استقرّت المعرفة على قبس إلهيّ وإشراق علويّ. واستنتج المنطق من القرآن عبر إشراق كلمة الله على المعارف ومنها استخرج الميزان. وإذا ما قورنت أعمال الغزالي مع أرسطو فيمكن القول:

لم تبارح أبحاث الحدّ والقضيّة والقياس كتب الإمام وتلاها اليقين والمغالط. وقد عزلت المقولات عن مبحث الألفاظ والحدّ، ولم ينل منها إلّا المعيار في نهايته بشكل مختصر. وهكذا نرى أنّ تفسيرات الألفاظ والحدود في كتب الغزالي قابلت بعض أبحاث أرسطو في كتاب المقولات وجزءاً من آرائه في الحدّ وَردَ في سياق التحليلي الثاني. كما واجه بحث القضيّة فقرات من أبحاث كتاب العبارة الأرسطويّ. أمّا القياس فقد شابه التحليليّ الأوّل وشيئاً من التحليليّ الثاني، وخصوصاً الاستقراء والتعليل والتمثيل. وتأثّرت أبحاث اليقين عند الغزالي بأبحاث مادّة المنطق الأرسطويّ المحصّلة من التحليليّ الثاني وطوبيقا والسوفسطائيّ، مع تمسّكها بالخصوصيّات الإسلاميّة. ولم يرغب الغزالي في حرفيّة تبويبه نسخ أبحاث أرسطو وتقسيماته. بل سار

على منوال ابن سينا تباعاً. ولا شكّ بأنّ الغزالي تأثّر بأرسطو وبتفسيرات الشرّاح والرواقيّة والمشّائيّة وتطعّمت أبحاثه بهم مجتمعين،وكان ذلك من خلال ابن سينا. ولا سيّما إنّ القياس في كتبه يضيف على التحليليّ الأوّل الأقيسة الشرطيّة والاستثنائيّة.

الباب الثاني

خلفيّات الغزالي المنطقيّة

بُسِطَ هذا الباب ليُحْسَن الاستئناس بالبحث والتعمّق في الدراسة. وتمّ اتّخاذ العزل والمؤول بين ما هو قائم في الكتب وما يُفَسَّر، استناداً على ما تداعى فيها من وقائع. فاعتصم بمجموعة من المفاهيم والأدوات والآراء الجديدة. وإنّنا نستقبل معاني العلاقة المنطقيّة والمفهوم والماصدق مصطلحات ودراسات معاصرة لم يفتر ذكرها، ولم يُحرز بها القدماء والمسلمون كسباً. وإنّما تبلورت جميعها في العصور الحديثة. صدر عملنا عن هذا الاقتناع، ونصّبنا الخلفيّة المنطقيّة إعلاءً لفكرة التحليل وكشفاً لما هو في أعماق بنية بحث الغزالي، ولم يُشرّع جليّاً واضحاً، من الذي فتر ذكره أو نطق به عرضاً. بعكس ما تحلّى به المنطق الحديث، في تجريده هذه المفاهيم وإبرازها مستقلّة. ولم يكن مقصود كلامنا عدم وجود بُعدَيْ المفهوم والماصدق عند أرسطو والغزالي. وإنّما ملخّص رأينا أنّها موجودة بالقوّة ضمن أبحاثهما، وأنّ خروجها وتبلورها من القوّة إلى الفعل حصل حديثاً. وكان ذلك نتيجة التراكمات الطويلة وأعمال التجريد التي تمّت على يد المناطقة بعد أرسطو والمشّائيّة الإسلاميّة. واكتملت على يد المناطقة المحدثين. أُريدَ في كلّ هذا تحليل الدراسة التي عُرِضَت بالباب الأوّل. وأحيينا شحذ الأذهان بأعمال الإمام، وتخليص الأبحاث من شوائب الغموض، فضلاً عن تجهّم طبيعتها، وحذّرنا من الغفلة في ثنايا معانيها وطيّات مقاصدها، وكشفنا عن بواطن أنماطها وأحكام أبعادها. وعُني بالتحليل في جملة ما عني عدم إلباس هذه الأبحاث حلّة المفاهيم الحديثة من جهة، وإيثار الابتعاد عن المقولة التعسّفيّة التي تفرض إطلاق هذه المفاهيم على الغزالي والمسلمين من جهة أخرى. ففي الاتّجاهين نزعة قبليّة غير نقديّة، وضلال في مجافاة الموضوعيّة. وقد ابتغى التحليل تفسير ما هو قائم، فشرحنا بنية المفردات اللغويّة ودلالتها وبنية الاستدلال التركيبيّة. وكان فَكّ عويص الألفاظ يرتبط ببعدها التاريخيّ ومواقع استعمالها، ويعتمد المقارنة والتمايز بينها وبين غيرها من خلال تباينها أو تقاربها بين كتاب وكتاب. وأشرنا إلى ما يوحيه هذا التمايز. ثمّ بلورنا آثار المعاني الإسلاميّة التي تعمّقت وامتزجت في الأبحاث الأخيرة، جاهدين أن تكون مفاهيم العلاقة والمفهوم والماصدق والأصول أدوات مساعدة في تفكيك أبعاد الخلفيّة المنطقيّة، وحلّ مراميها وفعاليّتها. وذلك في ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل

المفهوم والماصدق في منطق الغزالي

ستدام مناطقة اليونان والمسلمين على تدوير المنطق في بحثين هما: التصوّر والتصديق. ولقد احتلّ التصوّر جانباً عريضاً في أبحاث الغزالي، مثلما تبيّن من قبل. ونطمح هنا إلى الكشف عن خلفيّاته منطقيّاً وفلسفيّاً.

يرى غوبلو أنّ الفكرة الواضحة تلك التي ننتبه فيها للأحكام الممكنة التي يتضمّنها التصوّر[1]. ويضاف إلى ذلك الجهد المتواصل للكشف عن خلفيّات الفكرة، وتصوّرها من خلال المفهوم والماصدق. وإذا أمعنّا النظر في منطق الغزالي من خلال هذين البعدين قابلتنا المشكلة التالية: هل نتكلّم على مفهوم وماصدق التصوّرات؟ أم الأسماء؟ في الرأي التقليديّ إنّ بحث المفهوم والماصدق يبقيان في نطاق الأسماء، لأنّ اللغة أداة الفكر وصورته. وهذا لا ينفي أنّ للتصوّر مفهوماً وماصدقاً. وخصوصاً أنّ الاسم ليس سوى المُعَبِّر عن هذا التصوّر. ولهذا كلّه لا يمكننا عزل أسماء اللغة العربيّة عن تصوّراتها. فهناك وحدة متكاملة بين كلّ لفظة ومعناها، أي تصوّرها فكرة عقليّة محضاً. وحين يُعالج المفهوم والماصدق في أبحاث الغزالي، فإنّما تُعالج خلفيّته الفكريّة المرتبطة بطبيعة اللغة العربيّة والمعاني الدينيّة. مع ضرورة التذكير بأنّ هذه اللغة ليست سوى الأسماء المستخرجة من كينونة الفكر والتصوّر عند الذين يتداولونها ويعبّرون

1. Goblot, Edmond, Traité de logique, Paris, Armand Colin, 1918, p. 97.

بها. وكي تتّضح المسألة أكثر فأكثر يقال: إنّ هذا الفكر المنطقيّ ماصدقيّاً أو مفهوميّاً، ليس تحت تأثير اللغة وحسب، بل هو نتيجة طبيعة هذا الفكر المرتبط جدليّاً باللغة. فهناك تفاعل بين تصوّرات الغزالي ومعانيه وبين تركيب اللغة، ولكلّ أثره وتأثيره على الآخر. فإذا كان منطق الغزالي ماصدقيّ الخلفيّة، مثلاً، فإنّما يعود للطبيعة البنيويّة لتركيب اللغة العربيّة ولنمط أحكام الغزالي الفكريّة، أي تصوّراته وحدوده المستعملة. ويؤدّي هذا التفاعل بين التصوّر واللغة إلى النتاج الذي بين أيدينا.

وننقل بعد هذا إلى معالجة مسألتَيْ المفهوم والماصدق عند الغزالي. آخذين بعين الاعتبار تأثيرات اللغة وأرسطو وابن سينا والإسميّين والمعاني الإسلاميّة عوامل فاعلة في خلفيّته وقبليّته ورؤيته. وسنوضّح في البداية معاني المفهوم والماصدق وكيف دارت الأبحاث حولها، مكوّنين في ذلك فكرة نقيّة عنها: يوجد الاسم موضوعاً أو محمولاً في القضيّة، ويكون هذا الاسم اسماً لشيء أو لعدّة أشياء، ولفرد أو لعدّة أفراد، ينطق عليها أو يصدق عليها. كما يحمل على كل اسم من الأسماء صفة أو صفات، ترتبط بالشيء نفسه تارة وتُحمل عليه عرضاً تارة أخرى. فلكلّ اسم، إذاً، اتّجاهان: اتّجاه المفهوم، أي مجموعة الصفات التي تحمل على صنف أو أفراد. واتّجاه الماصدق، أي الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقّق فيها الاسم ويصدق عليها. والمثال الواضح في تاريخ المنطق لفظة: (الإنسان)، ماصدقها زيد وعمرو... أمّا مفهومها فالحيوانيّة والناطقيّة. وقد تناول معظم المناطقة هذين المعنيين بالشرح وإبداء الرأي. وكان أفضل مَن أغنى المفهوم والماصدق الفيلسوف المعاصر غوبلو. فالمفهوم عنده هو عدد الصفات للصورة الذهنيّة التي تكوّن صنفاً. أمّا الماصدق فهو عدد الأفراد الذين تصفهم الصورة الذهنيّة ويندرجون ضمنها شمولاً[٢]. وخاض غوبلو في العلاقة بين المفهوم والماصدق، وارتأى أنّه إذا كان الحدّ كليّاً، أيّ تصوّراً شاملاً، فإنّ ماصدقه يكون لانهائيّاً، وإذا كان مفرداً فإنّ مفهومه لانهائيّ[٣]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفهوم والماصدق يتقرّران عندما نقيم علاقة احتواء وتضمّن بين حدّين. ولم

٢. *Ibid.*, p. 103.

٣. *Ibid.*, p. 105

يقف غوبلو في شروحه على العلاقة العكسيّة بين المفهوم والماصدق، إنّما وسّع أبحاثه في المفهوم ووسمه بميسم بمجموع الصفات الأساسيّة والعرضيّة للصنف، وقدّره على هذا المعنى. فقيل فيه: إنّه جعل التصوّر الماصدقيّ يدخل في التصوّر المفهوميّ، الذي أخذ به غوبلو وأيّده. ومن ثَمّ انقلبت العلاقة بين التصوّرين، المفهوميّ والماصدقيّ، إلى علاقة طرديّة. بمعنى أنّ الزيادة بالمفهوم يرافقها زيادة في الماصدق، والنقص في أحدهما يرافقه النقص بالآخر[4]. والمرور على هذه المفاهيم الحديثة تتطلّبه مسألة التعمّق في خلفيّات التصوّر، كي يُتَمَكَّنَ من بلورة تصوّرات الغزالي وتحليلها والتبحّر في خلفيّاتها شرحاً وتفصيلاً لمعانيها. وفي نطاق هذا الغرض ستعرّف على أقسام المفهوم وتحديده ومعنى الماصدق وتحديده أيضاً.

ينقسم المفهوم حسبما اتّفق عليه حديثاً إلى مفهوم جوهريّ ومفهوم ذاتيّ ومفهوم موضوعيّ. يعبّر عن الأخير بالأجنبيّة بـ (Compréhension)، مقابل الماصدق (Extension). ويقصد بالمفهوم الجوهريّ بمجموع الأوصاف الجوهريّة التي تكوّن صنفاً. ويجب أن تذكّر بمجموعها من دون أن يسقط صنف واحد منها، حتى تعبّر عن تصوّر هذا المفهوم كاملاً لا نقص فيه. ويعتبر هذا الفهم اتّفاقيّاً لأنّ هذه الصفات الجوهريّة المجتمعة ليست سوى اتّفاق قائم معتبر إيّاها جوهريّة.

ويعني المفهوم الذاتي بمجموع الصفات التي تتكوّن في ذهن الفرد. فتصوّر المفهوم بهذه الطريقة ذاتيّ ونسبيّ، وربّما اختلف على هذه الصفات بين فرد وآخر.

أمّا المفهوم الموضوعيّ فمجموعة الصفات الجوهرية والعرضيّة المتحقّقة في كلّ أفراد الشيء الذي يحمل عليه المفهوم. ولم يقصد المناطقة، حديثاً، بالمفهوم الموضوعيّ الموضوعيّة المطلقة[5]. إنّما كان همّهم جعل (Compréhension) بتصوّر الحدود بخلفيّة الصفات المحمولة المعبّرة عن ذلك التجريد الذي يحمل على الأنواع حمل المثال أو الفكرة المثلى المطلقة. وقد ذكر الغزالي، كما سنرى لفظة الاستغراق في المعيار وشرحها من المنظار المفهوميّ. بَيْدَ أنّنا سنكتفي هنا بمتابعة المفاهيم الحديثة. وإذا خيّرنا بين هذه الشروح للمفهوم، فسنعتمد من بينها المفهوم الموضوعيّ في تقويم تصوّرات الإمام

٤. *Ibid.*, pp. 112 - 116.

٥. *Ibid.*, pp. 112 - 116.

ومفرداته ، علماً أنّه تواجهنا صعوبات جمّة في تحديد خلفيَّة ألفاظه. ولاسيَّما إنّ توضيحها من الجانب المفهوميّ أو الماصدقيّ يتطلّب عودة إلى منشأ اللغة ، وأصلها ، والظروف التاريخيّة التي دعت إلى قبولها ، إضافة إلى ما طرأ عليها من تغييرات متابعة. وبما أنّ هذه الدراسة «الألسنية» والبنيويّة للغة خارجة عن نطاقنا ، فإنّنا سنأخذ بتقويم اللفظة معنىً ومفهوماً. ومن ثمّ نحدّد دواعي استخدامها استخداماً منطقيّاً ، أو شرعيّاً ، مع خلفيّة التصوّرات التي توحيها هذه اللفظة. ولكن لا تلبث أن تصادفنا الصعاب ، فاللفظة تختلف في دلالتها من عصر إلى عصر ، فلا بدّ ، إذاً ، من دراسة المفردات في دورها الإجرائيّ. وغايته قبول تطوير الاشتقاق اللغويّ وإدخال المفردات توافقاً مع التقدّم العلميّ في المجالات كافة ، ولاسيّما المنطقيّة والفلسفيّة. ولهذا من الضرورة تطويع المفردات العربيّة حديثاً وتطويرها لتخدم في تركيبها الدور المنطقيّ والعلميّ حاليّاً. مثلما خدمت عدّة أدوار في عصر الغزالي. والغريب أنّ مفهوميّة هذه الألفاظ لم تبرح التصوّرات الشرعيّة. وتكمن في هذا الاحتباس أخطار كثيرة من الجمود والتحجّر. وكي نزيل الجمود عن التصوّر للمفهوم الموضوعيّ يجب أن لا نجعله مفهوماً للألفاظ مطلقاً لكلّ العصور. بل نُقَوِّم الصفات الجوهريّة والعرضيّة للحدّ نسبةً لارتباطها بالدور الإجرائيّ وطبيعة العصر.

ونذكر أخيراً أنّنا سنستعين بهذه المفاهيم والمنطلقات في تحليلنا للمفهوم عند الغزالي. وسنصطلح على الاستغراق تعبيراً عن العلاقة المفهوميّة في تصوّر حدّيْ القضيّة وارتباطها. وعلى الشمول والتضمّن عندما نلغي تصوّر العلاقة مستنداً على المنظار الماصدقيّ. ولقد سبق تحديد الماصدق بأنّه مجموعة الوحدات التي يشملها اللفظ. لذا فإنّ الماصدق ذو تصوّر اندراجيّ لعلاقة الأجناس والأنواع. وتتبلور من خلاله نظرة الأفراد المعيّنة والاتّجاه الاسميّ. وزيادة على ذلك فإنّ مسألة مفهوميّة هذا المنطق أو ماصدقيّته مسألة شائكة لا يمكن الحكم فيها بسرعة. ولاسيّما إنّها أثارت جدالاً طويلاً في العصر الحديث. وإليك هذا المثال التوضيحيّ لصعوبة الحكم في النظرة المنطقيّة : القضيّة الكلاسيكيّة ، كلّ إنسانٍ فانٍ. فالإنسان أحد الفانين عند أصحاب النظرة الماصدقيّة ، والعلاقة المتصوّرة هنا هي إدراج الموضوع في صنف ما. بينما يرى المفهوميّون أنّ قضيّة الإنسان فانٍ ، لا يراد بها إدراج الإنسان في صنف الفانين. إنّما

تحصل بحمل صفة الفناء على الإنسان، أو بالأحرى: إنّ الفناء مستغرق في الإنسان وحالّ فيه. حتى إنّ التصنيف الماصدقيّ ليس إلّا وضعيّة مشتقّة ومندرجة في عمليّة التعريف. مع العلم أنّ التعريف الحقيقيّ في لبّ نظرته يتمثّل في البعد المفهوميّ، لأنّه يعتمد على ذكر الجنس والفصل، فإذا كان القرد ينتمي إلى صنف الحيوانات الثديّة فلأنّ له صفاتها، ولأنّه مأخوذ في الاستغراق بها، أي تحلّ فيه هذه الصفة، الماهيّة، ومستغرقة فيه. وتكمن صعوبة النظر إلى المنطق من الجانب المفهوميّ أو الماصدقيّ في أنّ المناطقة اليونان والمسلمين لم يأخذوا اتّجاهاً علنيّاً في خلفيّتهم المنطقيّة، بل علينا أن نحكم على منطقهم.

ويختلف الأمر في العصر الحديث، فـ«ديكارت» و«غاليلو» وغيرهما يقيمون منهجهم على فكرة الكم وبالتالي الماصدق. بينما يرى غوبلو، وهاملان، ورابييه، أنّ للمنطق اتّجاهاً كيفيّاً ضروريّاً يعرّفنا على أصناف النوع من خلال الصفة[6]. والذي يُحيّر في الأمر أنّ أرسطو أقام تصوّر القضايا على فكرة المفهوم. بينما كان تصوّره لتضمّن حدود القياس ذا بعدٍ ماصدقيّ. وجلاء الأمر، أنّ ما جاء في مقدّمة المنطق ملخّصه أنّ أرسطو ينظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول نظرة حمل الصفات على الجوهر. فيكون مفهومٌ ما مستغرقاً في الجوهر، أو يكون الجوهر مستغرقاً بمفهوم ما. وليس الكلّيّ سوى الإشارة إلى الماهيّة. بينما لم يدانِ التضمّن شكّ في علاقة القياس، وخصوصاً في الشكل الأوّل. وكان الأكبر والأوسط والأصغر ذا نظرةٍ ماصدقيّة، لم تنتفِ من رؤية أرسطو. ولعلّ هذا الامتزاج المفهوميّ الماصدقيّ حرّك شكوك الذين جاؤوا بعد أرسطو، خصوصاً مناطقة العصر الحديث. إذ إنّ الشرّاح والمسلمين قديماً ركّزوا كثيراً على الاتّجاه الماصدقيّ، وقد كان الاسميّون في المدرسة المنطقيّة في طليعة أصحاب هذا الاتّجاه. وذكر غوبلو أيضاً أنّ العلاقة بين المفهوم والماصدق علاقة وثيقة وكلّيّة. إذ يمكن استبدال العلاقة المفهوميّة بعلاقة ماصدقيّة والعكس صحيح[7]. ومن ثمّ يستند المنطق الصوريّ على المفهوم وعلى الماصدق. وقد قامت محاولات حديثة لتصوير عمليّة الشمول أو الاستغراق في دوائر. تمثّل الواحد منها الحدّ، بحيث يقع الشمول الماصدقيّ بإدخال الدائرة الصغيرة في الكبرى. ويقع الاستغراق

٦. Tricot, Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 1928, pp. 80 - 81.

المفهوميّ عبر حلول المحمول الأكبر في الحد الأصغر.

فلا بد من تبيان البعدين والخلفيّتين في منطق الغزالي، وخصوصاً إنّه أورد شيئاً منهما، كما سنرى، آخذين بعين الاعتبار أهميّة البعد الماصدقيّ في فكرة المنطق الشكليّ الإسميّ، وفعل ذلك في المسلمين، مع الوعي لطبيعة اللغة العربيّة المبنيّة على فكرة المتعيّنات المفردة في الألفاظ والمترادفات.

لقد ذُكر في مسطّح الاستغراق ضمن المقدّمة المنطقيّة أنّ القضايا السالبة محمولها مستغرق. وأنّ القضايا الكليّة محمولها مستغرق في موضوعها أيضاً. لكن الاستغراق في الأحكام السلبيّة ليس استغراقاً بمعنى حلول الصفة والمحمول في الموضوع. إنّما الاستغراق فيها يعني نفي الصفة بأكملها عن الموضوع[٨].

وقد طلع هاملتون في العصر الحديث برأي مفاده أنّ دارس المنطق ينظر إلى مسألة الاستغراق وهو يفكّر في أنّ للموضوع والمحمول كمّاً وأفراداً، وأنّ الحمل يتمّ سواء بالإيجاب والسلب، بأن نُدخل كلّ أفراد الموضوع أو بعضها، أو نستبعدها عن كلّ أو بعض أفراد المحمول، فالحمل يرتدّ بالنهاية إلى وضع صلة بين الأصناف[٩]. ثمّ يخلص إلى التأكيد على ضرورة ذكر كمّ المحمول توخّياً للدقّة والشمول. ومثاله: كلّ إنسان فانٍ، المحمول أعمّ من الموضوع، وعليه يجب أن نعبّر عن ذلك بالقول، كلُّ إنسان هو بعض الفانين. إنتقدت نظريّة كمّ المحمول من عدّة مناطقة، حديثاً، ولم يلاحظ فيها غوبلو تجديداً، لأنّ نظريّة القياس الأرسطويّة القديمة تعتمد ضمناً في جزء منها البعد الماصدقيّ. وترى الاستغراق أحياناً من الوجهة الشموليّة، ويتجلّى ذلك في القاعدتين الرئيسيتين للسلجستي وهما: أن لا يستغرق حدّ في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدّمات، وأن يكون الحدّ الأوسط مستغرقاً مرّة على الأقلّ في إحدى المقدّمتين. ويعقّب غوبلو، بأنّ كلّ ما فعله هاملتون يكمن بإظهاره أنّ محمول القضايا السالبة يمكن أن ينظر إليه باعتباره غير مستغرق[١٠]. وسبب ذلك أنّ رؤية

٧. *Ibid.*, pp. 82 - 84.

٨. بدوي، المنطق الصوريّ والرياضيّ، ص ١٢٠.

٩. المرجع نفسه، ص ١١٧.

١٠. المرجع نفسه، ص ٢٧٧.

هاملتون رؤية ماصدقيّة. بينما رؤية أرسطو مزيج من الماصدق والمفهوم. وقد اعتمدنا تعبير الاستغراق في الرؤية المفهوميّة، لذلك فإنّ محمول القضايا السالبة مستغرق. وبيان ذلك المثال التالي: زيدٌ ليس مريضاً. إذا نظرنا إلى المحمول، مريض، من ناحية الماصدق وجدناه غير مستغرق، لأنّ أفراداً آخرين غير زيد ليسوا مرضى. إنّما المقصود النظر إلى، مريض، من ناحية المفهوم، والتحدّث عنه باعتباره منفيّاً بأكمله عن الموضوع. ولا مجال للكلام عن الكمّ القابل للعدّ، فالمعاني المجرّدة لا تُحصى وهي تحمل حلولاً ومفاهيم على الموضوع أو تنزع عنه كليّة[١١]. وتظهر صعوبة التمييز بين البعد المفهوميّ والماصدقيّ في اللغة العربيّة، إذ تنعدم في هذه اللغة الرابطة في القضيّة أو ما يُسمّى فعل الكينونة في اللغات الأوروبيّة. (To be) و (Être). وتظهر الرابطة عربيّاً بشكل مضمر وضمنيّ. ويرى غوبلو أنّ هذا الفعل يحدّد علاقة ما بين: (س، عالم) و(س، مريض) مثلاً. ويقيم نسبة بين فلان وصفة تُحمل عليه[١٢]. أي إنّه يجعل الموضوع يؤخذ في الاستغراق بالمحمول نفياً أو إثباتاً من الناحية الصوريّة. وربّما كان لفعل الكينونة عمل ماديّ، لكنّه يخرج عن طبيعة بحثنا. واتّضحت الرابطة عند هاملتون، الذي جعلها محور النظر إلى القضيّة من ناحيتي المفهوم والماصدق. إذا فُسّرت القضيّة من جهة المفهوم فإنّ الرابطة تعني أنّ الموضوع مأخوذ في الاستغراق بالمحمول. - أي يحلّ المحمول، الصفة، في الموضوع. - وإذا فُسّرت القضيّة على أساس الماصدق، فإنّ الموضوع يكون متضمّناً في المحمول. - أي يشتمل المحمول على الموضوع، شمول الصنف على أحد أفراده[١٣] -.

وهذا الاستطراد مردّه تبيان صعوبة توضيح أحد البعدين في القضايا المنطقيّة التي تُكتب باللغة العربيّة. فالواجب تحليل التصوّر وإبراز الرابطة الضمنيّة والمضمرة تسهيلاً لتقويم عملية ربط المحمول بالموضوع استغراقاً أو شمولاً. وسنعمد على الرغم من صعوبة التقويم الموضوعيّ في هذا المجال إلى دراسة منطق الغزالي إحاطة بالمسألة وتركيزاً لها قدر المستطاع.

١١. المرجع نفسه، ص ١٢٠.

١٢. Goblot, *Op. cit.*, pp. 183 - 184.

١٣. Tricot, *Op. cit.*, pp. 108 - 109.

فليقسم البحث المفهوميّ والماصدقيّ بحسب المواضيع التالية :

١ . خلفيّة المفهوم والماصدق في :

أ – كلّ من المفردات والمصطلحات متغيّرة متطوّرة بين كتاب وآخر .

ب – ربط الموضوع بالمحمول من خلال القضيّة .

ج – أساس العلاقة القياسيّة داخل كل كتاب من كتب الإمام بتبدّلها وتعدّدها .

٢ . نظرة الغزالي العامّة للمسألة والنصوص التي صرّح بها علناً ، وحدّد فيها معنى المفهوم والماصدق .

ولتبدأ المعالجة في المفردات والمصطلحات ، وهي كثيرة متنوّعة بعض الأحيان بين كتاب وآخر . ولهذه الألفاظ خلفيّات منطقيّة لا بدّ من الإلمام بها . فلقد استخدم الغزالي لفظة المطابقة في معظم كتبه . ويوحي هذا التعبير بنوع من التطابق والتساوي بين لفظتين أو لفظة ومعنى ، بحيث يتساوى الطرفان . وهذا التساوي نوع من العلاقة المادّيّة الرياضيّة ، ممّا يخلع على المفردات النظرة إلى أفراد وفرة وكثرة متشرة . وتعدّد الأفراد يبعث الخلفيّة الماصدقيّة التي تتساوى فيها دوائر الألفاظ والمعاني وتتطابق تبعاً لشمولها على حدود معيّنة . ويعلمنا غير التطابق بعلاقة الأفراد غير المتساوين ، أي بحضور الأكبر والأصغر بينهم . وتنمّق الخلفيّة الماصدقيّة خلفيّة لغويّة ؛ إذ إنّ اللغة العربيّة غنيّة بالمترادفات المعبّرة عن أفراد مشخّصة . بحيث يكون للفرد المشخّص ، سواء أكان إنساناً أو حيواناً أو جماداً ، مجموعة من الأسماء الكثيرة المعبّرة عن معناه . فالأسد هو : (الليث ، الغضنفر ، الهزبر ، السبع) . ويدخل الترابط الجدليّ بين طبيعة تصوّر علاقة التطابق المنطقيّة ، ماصدقيّاً عند الغزالي ، وبين طبيعة التركيب البنيويّ للغة العربيّة ، ويحدث الفعل والتفاعل بينهما . وإذا لم تكن علاقة الحدود علاقة تطابق فهي علاقة تضمين وتضمّن . ويُعبّر التضمّن عن الشمول الماصدقيّ ، ويوحي بأنّ اللفظة متضمّنة في معنى أشمل . فينشأ من ذلك تصوّر أعمّ وتصوّر أخصّ ، وتصوّر كلّي يحتوي على الجزئيّ ويشمله . ويستهلك التضمّن والتضمين أصوليّاً ، إذ يقول أبو البقاء : « ... وجاز تضمين اللازم المتعدّي ... »[١٤] . فينزل

١٤ . الكفوي ، الكلّيات ، ص ١٠٨ .

التعريف منزلة دخول اللازم في المتعدّي ، أي إنّ المتعدّي أشمل وأوسع دائرة وأفراداً من اللازم.

واستعمل الغزالي مصطلحَيْن مختلفَيْن في كتبه ليعبّر عن مفهوم منطقيّ واحد. فاستخدم ، مثلاً ، لفظ المعيّن في «المحكّ والمستصفى» ، ولفظ الجزئيّ في الكتب الباقية. وعلى الرغم من التشابه الظاهريّ في معنى ودور التعبيرين ،إلّا أنّ لكلّ تصوّر منهما دلالته وأبعاده. فالمعيّن يشير إلى العين المحدّدة ، وهذا عمل الاسم في اللغة العربيّة ، وهو وضع الحدّ المفرد في المنطق. ممّا يؤدّي دور البعد الماصدقيّ القائم على تصوّر الأفراد المتعيّنة المشخّصة المتعدّدة. فينبني المنهج ، إذاً ، على أساس اندراج الأفراد بعضها فوق بعض ، بحيث يشمل أعمّها أخصّها. فالمعيّن ليس سوى التصوّر المفرد للموجودات ، وهو الركن الأساسيّ في البعد الماصدقيّ. ولا تطال لفظة التعيين غير الفرد المشخّص ، أي ذلك الواحد الفرد. ويقابل هذا التعبير ، الجزئيّ ، الذي يقع موقع البعدَيْن : بعد الجزء ، الفرد المتشارك مع غيره في تكوين الكلّ. ومن ثمّ قدره ذاك القطاع من المعنى الشامل ، فالخلفيّة ماصدقيّة.

والبعد الثاني يُفهم منه الجزء المشارك بمفهوم أو صفة ، أو الحمل المستغرق في القطاع والجزء. وإذا عدنا إلى تعبير الجزء نراه ذا مصدر أرسطويّ أساساً. فليس مستهجناً أن يتوفّر به المفهوم والماصدق يتداخلان معاً في إخراج دلالته. ولا عجب أن يخدم الجزء البُعْدين ويوحي بهما. وهكذا يتعدّى تعبير الجزء تعبير التعيين ، فيتقيّد الأخير بحدود تصوّر الفرد وحسب. ويتّسع الجزء ليُحسن تصوّر الشركة في مفهوم اللفظ ، أي اشتراك المعنى في جزء من الصفة. ومن ثمّ عدم استغراق الصفة كليًّا في المعنى.

إستعمل الغزالي أيضاً تعبيرَيْ المطلق والكلّي. والإطلاق اصطلاح ورد في كتب الغزالي ذات الاتّجاهات الإسلاميّة الواضحة ، مثل : «المحكّ والمستصفى». وهو يحمل في معناه العموميّة ، لكنّه استثناءً يكتسب البُعدين المنطقيّين : بعد مفهوميّ وآخر ماصدقيّ. ولعلّ الإطلاق ، لغويًّا ، يدلّ على التجريد وعلى الواحد غير المعيّن[١٥].

١٥. الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٤٩.

وقد قلنا استثناء لأنّنا لحظنا في تحليلنا للمفردات حتى الآن أنّ معظم تعابير الكتب الإسلاميّة ذات بعد ماصدقيّ.

أمّا الإطلاق فيوحي بحمل الصفة وتعميمها وإطلاقها على المعيّن، ممّا يخدم البعد المفهوميّ. ويبقى الإيماء والتأويل المفهوميّان ضعيفين أمام تفسير معنى لفظ المطلق لغويًّا. فهو يدلّ على غير المعيّن، أي اسم الجنس الذي يشمل عدّة معيّنات. ويتلاءم اتّجاه اللفظ مع البعد الماصدقيّ وخلفيّة الإمام التي وردت في كتبه ذات الطابع الإسلاميّ. بينما يُعبّر اصطلاح الكلّي عن الكلّ المجموع الشامل للأفراد. والكلّية لغويًّا هي الصالحة لقبول الكثرة. فالبعد الذي تقدّمه اللفظة بعد ماصدقيّ، بينما الكلّ في اللغة الأوروبيّة، (Tout, All)، يستخدم بمعنيَيْن: الجمع والشمول الماصدقيّ، ومعنى المأخوذ في الاستغراق كليًّا بصفة ما. وجاء العامّ والخاصّ في كتب الغزالي مماثلاً للكلّي والجزئيّ ورديفاً لهما. وعلاوة على الفرق بين هذه المعاني فإنّ اصطلاح العامّ والخاصّ اللذين وردا في مجال المعاني الإسلاميّة عبّرا عن التصوّر الماصدقيّ المنطقيّ. وتسبغ اللغة العربيّة عليهما سمة دلالتها وبنيتها، مثلما تنزلها الأصول الفقهيّة منزلة ألفاظها وعلومها، كما سيتّضح في الفصل الثالث من هذا الباب. ويدلّ العامّ على الشمول، فالعامّ يشمل أعياناً ويطلق ذهنيًّا تعبيراً عن الأفراد. ويعني العامّ في العربيّة الرهط والقوم[١٦]. وكل هذه الأمور ليست سوى تصوّرات ماصدقيّة تنظر إلى المعاني والألفاظ من خلال رؤية الأفراد المشخّصة وما يجمعها أو يعمّها. أمّا الخاصّ فيأخذ سبيل التصوّر الشخصيّ المفرد. وترد رؤية الموجودات المفردة إلى خلفيّة التصنيف الماصدقيّة. ولهذا نجد الكلّي والجزئيّ ربّما حملا في معانيهما إمكانيّة تصوّر حدود مستغرقة وحلول الصفة أو الحمل في الكلّ. بينما العامّ والخاصّ يركبان مركب البعد الماصدقيّ بوضوح.

ولم تخلُ مصطلحات الغزالي من السمة المفهوميّة، فلقد استعمل ألفاظ الذاتيّ واللازم والعرضيّ، وكلّها تنمّ عن الصفة والحمل والمفهوم المقوّم للشيء أو غير المقوّم. - أي الصفات الجوهريّة والعرضيّة - وترتدّ هذه المصطلحات إلى ابن سينا وأرسطو، فهي، إذاً، من طبيعة التصوّر المنطقيّ اليونانيّ. وبهذا يمكن الإقرار

١٦. المرجع نفسه، ص ٩٧.

باختلاط الطابعين الماصدقيّ والمفهوميّ في مصطلحات الغزالي بحسب الشروح التي قدّمت. ويسلك الغزالي في لفظة الجنس مسلك ابن سينا والمناطقة. ويشيع التعبير في معنى الكلّي الذي يضمّ أنواعاً عدّة أو أشياء كثيرة؛ فهو ماصدقيّ. كما يرى الغزالي، في غير موضع من كتبه، أنّ الجنس يفيد الجواب عمّا هو. وبهذا يعطيه بعداً مفهوميًّا، فتصوّره بدور ماهيّة الشيء، ويفيد جواب السائل عن الشيء. ولم يكن الجنس في هذا الفهم الماهويّ من نبعات معاني الغزالي الخاصّة، بل كان امتداداً للمدرسة اليونانيّة عبر ابن سينا. ويمكن التذكير أنّ البعد المفهوميّ يعود امتداده إلى خارج مفردات الغزالي الخاصّة ومعانيه الإسلاميّة. ولاسيّما إنّ اللغة العربيّة ورد فيها اسم الجنس واسم العلم، لكنّ هذا التقسيم بقي من الوجهة المنطقيّة ماصدقيًّا. فاسم العلم يدلّ على الفرد المعيّن، ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت، أو المعنى غير المقصور على الفرد. إذ ينطبق على أفراد كثيرة مثل رجل[١٧]. أمّا اسم الجنس فهو صفة أو صورة تطلق على فرد معيّن ثم تشمل أفراد جنسه مثل قولنا (صاحب اللبد)، فهي صورة تمثّل صنف الأسد كلّه، وتنطبق على كلّ فرد من أفراده[١٨]. ولهذا قيل إنّ التقسيم اللغويّ أقرب إلى البعد الماصدقيّ منه إلى المفهوميّ الحلوليّ. فاسم الجنس ينطلق من الفرد وصفته ويعمّم على الأفراد، فالصفة الكلّية للأفراد تبقى خاصّة وملحقة بتصوّر ماصدقيّ أساساً.

وإذا انتقلنا إلى معنى الحمل والمحمول وما يقال عن الشيء، بمعنى قاطيغوري، نجد أنّ التعبير قد ورد عند ابن سينا والفارابي، بل هو استمرار لفكرة أرسطو وكلامه عن الحمل والمقول. وما يحمل أو ما يقال يعني حمل الصفة وحلولها في جوهر ما، فالبعد المفهوميّ واضح وبيّن. لكن ليس من الضروري أن يكون المسلمون وقبلهم أشياع أرسطو قد جعلوا الحمل يدور حول البعد المفهوميّ. فربّما فهموا الحمل عمليّة تضمين وشمول. وخصوصاً عندما جعل المسلمون التركيب القياسيّ يبدأ بالمقدّمة الصغرى، كما ذكرنا في الباب الأوّل. فاعتمدوا بذلك التسلسل التصنيفيّ للأفراد، إذ

١٧. حسن، عبّاس، النحو الوافي، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠، جـ١، ص ١٩٨ ـ ٢٠٤.

١٨. المرجع نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

يدخل الحدّ الأصغر ضمن الحدّ الأوسع ويكوّن أحد أفراده، والحدّ الأوسع هو الأوسط في الصغرى. ثم يتتابع التدرّج الكمّي في المقدّمة الثانية الكبرى، فيلج الأوسط في المحمول أو في الحدّ الأكبر، مكوّناً أحد أفراده. ولم يكن هذا التسلسل قد ورد تخشوائيًّا، إنّما عبّر عن خلفيّة تداخل الحدود بعمقها المنطقيّ، وبكيفيّة تصوّرها وتصديقها عند المسلمين والغزالي. لأنّهم استوعبوا الاستدلال من خلال أرضيّة الأفراد والمشخّصات وما يجمعها من صنف أو جنس شامل. وتمثّلوها على هذا النحو لغة وطابعاً ذهنيًّا. فإذا كانت لفظة الحمل بمعناها المنطقيّ الأساسيّ ذات بعد مفهوميّ، تعني حلول المفهوم في الموضوع، فإنّ الحمل عمليّاً عند الإمام كان للتعبير عن الحد الذي يشمل الموضوع. وكان المسلمون واضحين في دور الحمل وفي فهمه وترتيب مقدّماته القياسيّة. وأعطوا هذا الحمل دوراً وبعداً وفهماً ماصدقيّاً. ظهر في استدلالاتهم كافّة وفي أعمالهم على الصعيد الإجرائيّ خلال الحكم الدينيّ.

واستبدل الغزالي كلمة الحكم بالمحمول في كتبه ذات الصبغة الإسلاميّة الواضحة. واصطلاح الحكم يعني منطقيًّا القضيّة برمّتها، كما يرى غوبلو، بحيث يجعل هذا الأخير للحكم ناحيتين ماديّة وصوريّة. وما يعنينا هنا الناحية الصوريّة التي تدرس تقرير الحكم وصورته الجوهريّة، كما تتفحّص علاقة الإيجاب والسلب في عمليّة الحكم. ويستشهد غوبلو بكتاب «كانط» (نقد العقل المجرّد). ولا سيما إنّ كانط جعل الحكم يقوم على الأسس التالية: الكيفيّة أو الكميّة أو الإضافة أو الجهة. ويُشدّد غوبلو على الحكم من الوجهتين الكيفيّة (السلب والإيجاب) والكميّة (الكلّي والجزئيّ). ثم يشير إلى نوع الأحكام رابطاً إيّاها بكيفيّة الحمل إثباتاً أو نفيًّا[19]. وبهذا الربط يتحدّد دور المحمول في إثبات الحكم أو نفيه، ويتحدّد شمول الحكم على كلّ أفراد الموضوع أو على جزء منهم. ولم يرغب غوبلو في النظر إلى الحمل وإلى الحكم برمّته على أساس التضمّن، بل على أساس حمل الصفة إثباتاً أو نفيًّا[20]. بمعنى أن يكون المحمول مستغرقاً أو غير مستغرق، لأنّ تحليله لحدود المنطق مفهوميّ البعد. ولم يأخذ الغزالي بهذه الشعاب في استخدامه اصطلاح الحكم، إنّما كان منفعلاً ومأخوذاً

١٩. Goblot, *Op. cit.*, pp. 154 - 158.

٢٠. *Ibid.*, p. 190.

بالتعبيرات الشرعيّة. إذ الحكم «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين»[٢١]. فالحكم هنا يعني إسناد معنى لآخر بفرضيّة القطع والبتّ والتقويم والحفظ. وسيأخذ هذا المعنى المنزّل طبيعة الأمر والمأمور، والواجب والتكليف. والحكم يعني التقرير إسلاميًا، فيمكن أن نقول إنّه يقصد القضيّة المنطقية الإسلاميّة صدقاً، تحت حتميّة التكليف الشرعيّ. ولا وحشة أن يعطي موضع إطلاق المفهوم على الموضوع أو المحكوم عليه. فيتكلّف إطلاق الحكم كلفة عمليّة الحلول المفهوميّة. لكنّنا بغية تسديد الصواب نتعدّى تفسير الحكم ونجول في فسحات تحليله. فنعثر على تركيب منطقيّ، لا يرغب في بلوغ الفكر التحليليّ والخلفيّة التصوريّة المجرّدة، ولم يكن مراده البياضيّة والإنسانيّة. إنّما كان الحكم لديه تعبيراً بارزاً يؤدّي دور المحمول تحت ضرورات واعتبارات أملتها ألفاظ الفقهاء وتعبيراتهم. فالحكم اصطلاحاً لم يذهب لحيّز الخلفيّة المفهوميّة ولم يكن مقصود الغزالي ذلك. لذا انحصر الأمر في التعبير الإسلاميّ اسميًا، وبمضمون الفكر معنوياً. وقد حلّ الحكم مكان اللفظ المنطقيّ التاريخيّ المعهود (الحمل). ولا غبار على هذا التحليل، لأنّ كلّ نقيض له يؤكّد وجود البعد المفهوميّ عقليًا يتنافى مع طبيعة المفردات اللغويّة العربيّة، وحال تصوّر مناطقة المسلمين للحدود. وتجدر الإشارة إلى أن تعبيري الحكم والمحكوم عليه الإسلاميّين رافقهما مصطلحات تجانس فهم دورهما، كالمطلق والعامّ. وكنا حلّلنا معنى الإطلاق وحدود اللفظة توصلنا إلى القول بوجود خلفيّة مفهوميّة ضمن حدود إطلاق الصفات الإسلاميّة. وإن الإطلاق ليس سوى الحكم الدينيّ الشموليّ أيضاً. وكذلك العامّ المعبّر عن عموميّة الحدّ وشموله على الأفراد. ممّا يثبت الرأي بأنّ الخلفيّة النفسيّة والتصوّريّة للغزالي يمكن أن تكون مزدوجة. وأنّ الإطلاق والحكم والعموميّة تعابير دينيّة لها ارتباطها ببعد مفهوميّ من زاوية النظرة إليها كصفات تطلق وتحلّ في الموجودات، في إطار إطلاق الحكم وإثبات المعنى الإلهيّ على الموضوع وضمن صيغة التكليف. لكن الجامع في عمليّة الازدواج هو الانطلاق من المشخّص خلال خلفيّة الشمول الماصدقيّ أو حمل الصفات والتكليف الشرعيّ. فالإثبات يقع على الحدّ الآخر أو على بعضه، والرؤية محصورة في نطاق الموجودات المفردة

٢١. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٤.

والمشخّصة. والحكم والتكليف يحلّ في الفروع والأفراد وفي الخاصّ. ونشير إلى أنّ الغزالي ومن قبله ابن سينا أعارا المشخّص أهمّيّة، وقد ذكرنا عرضاً، من قبل، ارتباط النظرة الكمّيّة العدديّة بالماصدق، كما يرى المناطقة المحدثون.

وإذا توبع تحليل بعض مصطلحات الغزالي فإنّنا نجد الخلفيّة الكمّيّة واضحة طاغية، ممّا يزيد في استمراريّة ورجحان البعد الماصدقيّ في مصطلحاته. مثال ذلك: تعبير القياس والميزان اللذان استخدما ليعبّرا عن استدلال معيّن. والقياس لغويًّا من قاس وقدّر[٢٢]. والقدر والقياس ربّما كانتا معادلات كمّيّة، والميزان يُقصد به التساوي الكمّي والمقدار الكمّي[٢٣]. وهذا ما يؤيّد البعد نفسه ومن ثمّ الخلفيّة الماصدقيّة الظاهرة. وأدّت ألفاظ القسطاس والميزان قسطها الوافي في المفاهيم الدينيّة. وربّ معترض بأنّ القسطاس الذي توزن به المعرفة لا يقتصر في دلالاته على المفردات الكمّيّة، وإنّما هو إشارة إلى تعادل بين الاستنتاج والأصل. وأنّ هذا التعادل ليس سوى التساوي الكيفيّ في الأحكام بحسب الاجتهادات الدينيّة. ممّا يسحب الأرضيّة المكرّسة للبعد الكمّي وللنظرة العدديّة. وجوابنا أنّ هذه الأحكام بخصائصها في التساوي الكيفيّ والتعادل بين الأصل والفرع بواسطة العلّة لم تغيّب عن تفكيرها النظرة إلى الأشياء من منظار المشخّصات والمفردات المتمايزة، التي تنتظم حكماً وتنضوي تحت العموم. فلكلّ شيء خصوصيّته المفردة المشخّصة، (الخمر، البرّ، الأمّة، الخ). وعندما تدخل هذه المفردات المشخّصة في حكم الأصل أو الفرع تشكّل حالاً كيفيّة. لكنّ تحليلها يبقى، كما ذكرنا. وعندما تطأ مجتمعة القياس يكون محور المصطلح والتفكير لعمليّة التعادل فيما بينها التساوي الكمّي.

والمتتبّع تحليل مفردات الغزالي يقف أمام مصطلحَيْ الإيجاب والسلب. وهذان المصطلحان ليسا من نتاجه، بل هما امتداد من ابن سينا والفارابي وأرسطو. وقد كافأهما جنباً إلى جنب بمرادفين آخرين، هما: الإثبات والنفي. وإنّ الإيجاب والسلب إشارتان رياضيّتان تعبّران عن أبعاد كمّيّة. فيرمز الإيجاب إلى الفعل الموجب والموصل، أي إلى دخول حدّ ضمن آخر بمعنى الشمول. والسلب إلى فعل النقصان،

٢٢. المرجع نفسه، ص ١٢٢.

٢٣. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٩٢.

أي إلى إبعاد حدّ عن أفراد أخرى ، بمعنى الشمول السلبيّ . وإذا اعترض معترض : أنّ تعبيرَيْ الإثبات والنفي يوحيان بالبعد المفهوميّ ، لأنّهما يعنيان بوضوح الحكم بثبوت شيء على آخر[٢٤] ، أو نزعه عنه ، وأنّ هذا الإثبات يتدبّر بالحلول وبحمل الصفة ، ولا يوحي بخلفيّة غير ذلك ، لكان الردّ : إنّ ذلك إذا صحّ فإنّ الغزالي لم تخف عنه نظرة البعد المفهوميّ . لكن الأرجح أنّ هذين المصطلحين استُعملا في الكتب ذات المعاني الإسلاميّة ، وقُصد بهما غرض دينيّ وليس عمل عقليّ منطقيّ . ومؤدّى ذلك الغرض ، التعبير عن حمل الحكم الشرعيّ وإثباته أو نزعه ، وذلك بنزع الحكم عن الموضوع أو العكس . وليس بفرضيّة الخلفيّة المفهوميّة التي تنظر إلى المحمولات مجرّدات تحلّ في الموضوع . بل بهدف التعبير عن إثبات حمل الحكم أو نفيه ، ومن ثمّ إثبات الأصل المنزّل . وضمن هذا الإطار خرج وتداول الغزالي بهذين المصطلحين على الأرجح . ولقد غزُرَ الإثبات المفهوميّ في مؤلّفات أرسطو ، مصطلحاً أكّد حمل الصفة ، ولا بدّ قبل أن ننهي حديثنا عن الألفاظ وأبعادها المفهوميّة والماصدقيّة من أن نتعرّض لخلفيّة التعريف عند الغزالي . وكان أن تبيّن أنّ الإمام يورد رأيًا متكاملاً في التعريف ، جمع فيه التعريف بالحدّ والرسم واللفظ . وإنّ نظرته تكامليّة أو مزجيّة ، اجتمع فيها رأي أرسطو والمسلمين . ولا بأس من التوسّع قليلاً في الشرح .

فلقد رأى أرسطو في التعريف إنّه البحث عن الماهيّة وهو غاية التصوّر . والوصول إلى الماهيّة يعني الوصول إلى المفهوم . ويتمّ تمييز هذه الماهيّة بتعريفها . بينما نرى التصنيف ذا بعد ماصدقيّ ، فعبره تتمّ عمليّة تمييز الأجناس . ويرى بعضهم أنّ التعريف بالحدّ ، ولو أنّه يقدّم الجنس ، أي يبدأ تحديده بالتصنيف الماصدقيّ ، إلا أنّ هذا الجنس يحمل مسبقاً صفاته . فهو جنس ما يمتلكه من صفات المعرّف[٢٥] .

والتعريف بالحدّ الحقيقيّ هو بذكر الماهيّة (الكنه) ، أي الحصول على الصفات الذاتيّة ،كما هي خلفيّة التفكير الأرسطويّ . ولعلّ تقسيم التعريف إلى تعريف بالحدّ التامّ والناقص ، وإلى تعريف بالرسم التامّ والناقص ، إنّما هي عناصر رواقيّة أو من صنع جالينوس مثلما قلنا قبلاً . فهي ، إذاً ، من إنتاج أرسطو والمدارس اليونانيّة . وقد ركّز

٢٤ . المرجع نفسه ، ص ١٣ .

٢٥ . Goblot, *Op. cit.*, p. 89.

فيها على الجنس ثمّ على الفصل أو الخاصّة ، ومن ثَمَّ جاء التصنيف والبعد الماصدقيّ إلى جانب الصفات الذاتيّة ذات البعد المفهوميّ الأرسطويّ. وتبنّى مشّائيّة الإسلام هذا التعريف ببعدَيْه بعدما أخذوه عن الشرّاح وتأثّروا به. وأضاف البغداديّ تعريفاً ثالثاً ، كما ألمحنا ، في فصل الحدّ من الباب الأوّل. وحقيقة كلّ ذلك أنّ مشّائيّة المسلمين لم يخرجوا عن الفهمَيْن والبعدَيْن للتعاريف ، وأنّ نظرتهم كانت ماصدقيّة ، إلى جانب آثار النقل عن أرسطو بأبعاده المفهوميّة. لم يقبل الأصوليّون المسلمون فكرة التركيب من الجنس والفصل أو من الجنس والخاصّة. واعتبروا أنّ هذا التركيب المنطقيّ يقوم على أساس فكرة الهيولي والصورة. ولم يروا في التصوّر غير الحدّ الشارح للاسم. وكانت خلفيّة نظرتهم الفرد المشخّص المفرد والمعنى المتزّل. ومن ثمّ صورتها المنطقيّة متمثّلة بالحدّ اللفظيّ ، فكان الاتّجاه الماصدقيّ جليًّا[٢٦].

جمع الغزالي مختلف الاتّجاهات وراعى العمليّة المزجيّة ، فكان من الطبيعيّ أن تحمل نظرته للتعريف عدّة خلفيّات منصهرة. وعلى خلاف ما حلّلناه سابقاً ، من طبيعة مصطلحاته وما توحيه من ميل نحو البعد الماصدقيّ ، فإنّه هنا يلمّ بالبعد المفهوميّ للتعريف مركّزاً على ضرورة معرفة الماهيّة في الحدود. والماهيّة المكتملة لديه هي تلك التي تتحقّق فيها بمجموعة الذاتيّات المقوّمة للشيء. بل قال إنّنا لو تركنا بعض الذاتيّات لما استطعنا الإجابة عن الحدّ الحقيقيّ. فهو ينظر إلى الحدّ هنا من البعد المفهوميّ (Compréhension) الذي يذكر كلّ الصفات. فهل كانت هذه الرؤية طابع منهجه وأبحاثه وخاصيّة توجّهاته ، التي كرّست المنطق للمعاني الإسلاميّة؟ علماً أنّه ذكر في المستصفى استحالة تصوّر الحدّ الذاتيّ الحقيقيّ وصعوبة مناله لعدم حصر ذاتيّاته. فالأرجح أنّ الخلفيّة في الكتب ذات الطابع الإسلاميّ ، كالمحكّ والمستصفى ، اختلفت ومالت نحو التشديد على الاتّجاه الاسميّ للحدّ مع بقاء الدور الماهويّ له[٢٧]. وقد استفاض الإمام في شروحه ، وأبرز أهمّيّة الألفاظ ودورها في شرح مجاز الكلام وغريب القرآن. ثمّ عمد إلى عمليّة المزج بين طلب الألفاظ وطلب المعاني[٢٨]. فاجتمع لديه بعدا المفهوم والماصدق. ولن ننثني عن ترداد الرأي ، بأنّ بعد

٢٦. الغزالي ، المعيار ، ص ٦٥. وص ١٧٢.
٢٧. الغزالي ، المستصفى ، جـ ١ ، ص ١٠ – ١١.
٢٨. الغزالي ، المحكّ ، ص ٩٢.

المفهوم بشروح الغزالي في التعريف لم يكن سوى وعي لنظريّات أرسطو عبر ابن سينا. بينما حقيقة النظر الإسلاميّ ودراسة المعاني وتصوّر ·ور الأجناس وتصنيفها كانت جميعها تحمل البعد الماصدقيّ الذي هو اكتمال لكلّ خلفيّات المصطلحات والمفردات وطبيعة التصوّر. بل إنّ تصوّر ذكر الجنس عند معظم الأصوليّين لا يبدأ بالخلفيّة الماهويّة المفهوميّة، إنّما هو نتيجة فكرة التقسيم والتصنيف التي اعتمدها المتأخّرون منهم. فكانت نظرتهم إلى الماهيّة نظرة الوصول للجنس ذي البعد الماصدقيّ الذي يشمل الأفراد.

ولمّا انعطفنا إلى بحث خلفيّات القضيّة المنطقيّة في كتب الغزالي ألفنا مجدّداً استمراريّة ما حلّلناه في الألفاظ والمصطلحات. فخلفيّة القضيّة المنطقيّة تتّجه ثلاثة اتّجاهات: يتجلّى الأوّل في الخليط المشترك بين النظرة المفهوميّة والماصدقيّة، ومردّه إيثار القضيّة الأرسطويّة والتأثّر بها. أمّا الثاني فيتميّز بالطابع الماصدقيّ الطاغي على تصوّرات الإمام وتصديقاته. ويتبلور في الاتّجاه الثالث البعد الإسلاميّ والخلفيّات الاسميّة. فتبرز فيه الصفات موضع الأحكام، المأخوذة عن النظر الفقهيّ تارة، وعن طبيعة اللغة العربيّة التي تعتمد على الجملة الخبريّة جمعاً بين مفردَيْن: مبتدأ وخبر، طوراً آخر. كما تبتعد في الآن نفسه عن التركيب الماهويّ المستند على التحليل التجريديّ. ولقد تعرّض الغزالي في جملة ما تعرّض لتقابل القضايا في كتبه المنطقيّة كلّها، جامعاً النظر إلى الاسم والمعنى ولبُعْدَيْ المفهوم والماصدق. وكان أن ذكر عدّة شروط لتحقيق التقابل وعلى اختلاف كتبه[٢٩]. بحيث انطلقت في مجموعها من البعدَيْن. أورد مثلاً: وحدة كلّ من الموضوع والمحمول في القضايا المتقابلة. إذ برز الماصدق مُشدِّداً على وحدة الاسم وحدود شموله في كل قضية. وانصرف المفهوم إلى التشديد على وحدة الحدود واستناداً على ماهيّتها من حيث القوّة والفعل والتساوي في الإضافة والزمان والمكان. والحال نفسها تنطبق على القضايا المعكوسة التي نزلت بكتب الإمام. واتّسمت في بعض شروحها باجترار ما وصل المسلمين من مفاهيم أرسطو، بعيداً عن طبيعة تركيب القضيّة الإسلاميّة. فإنّ القوّة والفعل والإضافة وغيرها من المعاني والمقولات منشدّة إلى الماهيّة المجرّدة والمفهوم، وهي مغايرة

٢٩. الغزالي، المقاصد، ص ٦٣ ـ ٦٤. والمحكّ، ص ٢٧ ـ ٢٨.

لتصوّر الشرّاح والمشّائيّة الإسلاميّة، كما رأينا. لأنّ تصوّر هؤلاء اتّجه نحو اندراج الأجناس والأنواع. ونظر إلى أجزاء الحكم على أنّه ارتباط بين مفردات تتوسّع شمولاً وتضيق خصوصاً، فتتميز بعضها من بعض، وتتداخل بعضها ببعض. وهذه النظرة الماصدقيّة مختلفة تماماً عن النظر إلى مفردات القضيّة من زاوية الماهيّات. وتزخر كتب الإمام بوجود البعدَيْن في تصوّره وشروحه. يقول في المعيار، مثلاً: إنّ القضيّة تتركّب من حمل المحمول على الموضوع، والحمل «هو الذي حكم فيه بأنّ معنى محمول على معنى»[٣٠]. ويحتمل أن يكون المعنى ماهيّة تحلّ، كما يحتمل أن يكون شمولاً. وتميل بعض الشروح نحو البعد المفهوميّ بشكل أوضح. فيذكر الغزالي «أنّ المحمول في القضيّة لا يخلو، أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروريّ الوجود في نفس الأمر، كقولك الإنسان حيوان...»[٣١]. وضروريّ الوجود عند مشّائيّة الإسلام هو التحديد الحقيقيّ الماهويّ. أي إنّ الحمل يقال استناداً إلى الماهيّة والبعد المفهوميّ، بحيث يحلّ الحمل في الموضوع حلولاً. فيشكّل ماهيّته وصفاته الجوهريّة والعرضيّة. ويورد الغزالي في قوانين عكس القضايا المنقولة عن ابن سينا، ومن ثمّ عن أرسطو، شروحاً توحي ببعض الأبعاد المفهوميّة. ففي مراعاة الكيفيّة الواحدة في العكس اتّجاه مفهوميّ، وفي شروط استغراق الحدود نظرة مفهوميّة أيضاً. ويقابل هذا الميل المفهوميّ بالشروح ظهور مقاطع واضحة البعد الماصدقيّ. والذي يُعتبر أصيلاً في طبيعة المنطق المشّائيّ، ومتوافقاً مع بنية المفردات والتركيب اللغويّ العربيّ. وتتجاب تصوّرات الإمام على ضوء شروحه لتركيب القضيّة التي يقول فيها: «المعاني المفردة إذا ركّبت حصلت منها أقسام... ويُسمّى قضيّة...»[٣٢]. وهي تتركّب في المعيار من مفردين خبر ومخبر عنه[٣٣]. وتتألّف في المحكّ من «أحكام السوابق المعاني المؤلّفة تأليفاً... فإنّ هذا يرجع إلى تأليف القوّة المفكّرة بين معرفتين لذاتين مفردتين...»[٣٤]. ويستخلص من كلّ ذلك تصوّر تركيب القضيّة، المستند على فكرة استقلاليّة المفردات. فالمفرد المشخّص هو العنصر الأساسيّ في اللغة العربيّة، والجملة

٣٠. الغزالي، المعيار، ص ٧١.
٣١. المصدر نفسه، ص ٧٨.
٣٢. الغزالي، المقاصد، ص ٥٣.
٣٣. الغزالي، المعيار، ص ٧١.
٣٤. الغزالي، المحكّ، ص ٢٣ ومقدّمة المستصفى، ص ٢٣.

تتركّب من خبر ومخبر عنه فيها. فيكون للمشخّص دورٌ في أحد الجزئين، من إحدى الجمل، أو في كليهما.

وتكاد تختفي التحليليّة التي يكون موضوعها مأخوذاً في الاستغراق بالصفة، وبالحمل الماهويّ المجرّد. فإنّ العربيّة تزخر بلفظة إنسان وأسد وطائر. لكنّها تفتقد إلى لفظة الإنسانيّة والأسديّة والطائريّة. ولهذا يقال إنّ ما كان نقلاً عن أرسطو برز فيه المفهوم، وربّما الماصدق. أمّا ما كان من طبيعة اللغة العربيّة فهو محصور ضمن إطار تصوّر عناصرها وتركيبها. فلا عجب أن تصبح القضيّة الأرسطويّة التي تتألّف من موضوع ومحمول تتركّب في الاسم والمعنى العربيّين من الصفة والموصوف والحكم والمحكوم عليه. وهذا التغيّر في التعبيرات عن عناصر القضيّة يبرز خصوصيّتها العربيّة. وجمعها بين المفردين المشخّصين. فالبعد واضح الاتجاه الماصدقيّ، والتركيب يتأسّس على التصنيف الاندراجي والحدّ الذي يشمل الآخر. وظهر البعد نفسه خلال عرض الغزالي لانقسام القضيّة إلى شخصيّة وغير شخصيّة ومقيّدة ومهملة. فالشخصيّة توحي بذاك الشخصيّ المفرد. والمقيّدة تنبيء عن القضيّة التي يحدّها سور كلّي أو جزئيّ، وفيها يعبّر عن طبيعة تكوين الحمل وشموله على كلّ الموضوع أو بعض أفراده. وهذا ما سارت عليه المشّائيّة الإسلاميّة. وليس التقييد لديها – المشّائيّة – سوى التعبير عن سعة الشمول أو انحصاره. وقد اندفعت في القضيّة. بعض الأحيان، تعابير «العامّ» و«الخاصّ» و«الأعمّ» و«الأخصّ» وعموميّة الموضوع أو خصوصيّته[٣٥]. وليست في وثائقها الأصوليّ إلّا دليلاً آخر على الخلفيّة الماصدقيّة التي تنظر إلى تداخل حدَّيْ القضيّة من خلال عمليّة التضمّن والشمول، الأعمّ والأخصّ. وكان الغزالي قد صدّر كتاباته، أنّ المحمول يجب أن يكون أعمّ من الموضوع حتّى يشمله. وقدّم أمثلة تؤكّد النظرة هذه، فقال: الإنسان حيوان، وليس كلّ حيوان إنساناً[٣٦]. كما اعتمد المفرد المشخّص في قضاياه ذات المحمولات الاسميّة أو الصفات العرضيّة. مثل الإنسان أبيض، والإنسان كاتب. وبالرغم من هذه الأمثلة راعى الجانب المفهوميّ في أكثر مسار تحليلاته. ولاسيّما تقيّده بشروط التقابل

٣٥. الغزالي، المعيار، ص ٦٤ – ٧٩.

٣٦. المصدر نفسه، ص ٨٤.

والعكس التي ورد الحديث عنها ونسبت إلى المصادر الأرسطوية.

وتوارد تعبير الإطلاق العامّ والإطلاق الخاصّ في جملة مصطلحاته. وللمصطلحَيْن إلى جانب خصوصيّتهما الدينيّة بعد ماصدقيّ. فالمطلق العامّ يُقصد به الأكثر شمولاً، أمّا الخاصّ فهو الأضيق شمولاً. كما أنّ لهما بعداً مفهوميًّا باعتبار أنّ لفظة الإطلاق تعني حلول الحكم، ذي المعنى الإسلاميّ، في الموضوع أو الفرع. ولم تكن تقسيمات القضايا عند الغزالي بنائيّة عن امتزاج الخلفيّتين وطغيان الأرضيّة الماصدقيّة. فلقد استقامت القضايا المعيّنة في المحكّ والمستصفى[٣٧]. وهي القضايا الشخصيّة نفسها التي تحدّثنا عنها. ورأى الإمام من خلالها الأفراد المعيّنة والمنفصلة، التي تتركّب فتكوّن القضيّة. ولا بدّ هنا من المفاضلة بين الشخصيّ، الجوهر الفرد، عند أرسطو الذي حلّلناه في المقدّمة المنطقيّة ضمن البعد المفهوميّ، والشخصيّ المفرد المتأثّر بطبيعة اللغة العربيّة وبالنظرة الاسميّة والماصدقيّة. وقد وضّحنا الأمثلة وخلفيّاتها. أمّا النظرة الأرسطويّة فترى في الجوهر الفرد وجوداً يقبل الحمل، ولا يحمل، أي يكون في موضوع ولا يقال على موضوع. والاستغراق بيّن في هذه النظرة. بينما لم يذكر الإمام قضيّة تأخذ هذا المجرى. لذا يختلف الدور الإجرائيّ في تركيب كلّ قضية، فالغزالي والمشّائيّة الإسلاميّة تيمّم فكرها إلى الشخصيّ المفرد، وإلى العامّ من الرؤية الماصدقيّة الشموليّة.

أمّا في الجانب الإسلاميّ من القضيّة المنطقيّة وخلفيّاته فظهرت التعابير الدينيّة في كتب الغزالي منذ المعيار. وتجلّت في المحكّ والمستصفى. وبرز تعبير الحكم والمحكوم عليه[٣٨]، مكان المحمول والموضوع مثلاً. ويوحي التعبيران بخلفيّة الحمل المنزّل والحلول الدينيّ. فهل لهذا بعد مفهوميّ، بمعنى حلول المفهوم المجرّد في الموضوع؟ أم إنّ المسألة محصورة في الأمر الإلهيّ فقط من دون المجرّدات.. وإطلاق الأمر الإلهيّ على الموضوع، «إنّما سُمّي حكم الله على لسان الفقهاء...»[٣٩]. ومن هذه الزاوية، يمكن التمييز في المسألة بين البعد المفهوميّ والمفهوم الدينيّ. ولهذا نقول إنّ البعد

٣٧. الغزالي، المحكّ، ص ٢٤.
٣٨. الغزالي، المعيار، ص ٧١ ـ ٧٢. والمحكّ، ص ٢٤.
٣٩. الكفوي، الكلّيات، ص ١٥٧.

المفهوميّ للحمل في القضيّة جاء في الكتب الإسلاميّة ضمن إطار حمل الأصول على الفروع، بوضوح من دون إضمار[٤٠]. والمتعمّق الفطن في تحليل الأحكام وطبيعة القضايا الإسلاميّة يجد نتوء المفردات العربيّة وخاصيّاتها. ويُدرك أبعاد تصوّر الأفراد المشخّصة؟ فلا يستطيع عزل الخلفيّة الماصدقيّة. ومثال ذلك التحريم، الذي يقع على الخمر وينتقل إلى النبيذ وغيره من المسكّرات وأفرادها. لذلك قلنا إنّ البنية الداخليّة للألفاظ والحدود وتركيباتها هي من صميم الفهم الماصدقيّ. حيث يكون النبيذ فرداً مشخصاً وجزءاً من الخمر الذي حلّ به التحريم الدينيّ. والربا هكذا والمطعوم والأمة، وكلّ أمثلة الإمام الفقهيّة وقضاياه[٤١]. وليس غريباً أن يسترسل الغزالي في مصطلح المطلقة العامّة والمطلقة الخاصّة مكان القضيّة الكليّة والقضيّة الجزئيّة. فإنّ كلّ اصطلاح يعبّر عن بعد منطقيّ. إذ الإطلاق على ما شرحناه يقصد به حمل الحكم الشرعيّ وإطلاقه. فالبعد المفهوميّ انحصر ضمن حلول المعنى الدينيّ. أمّا العامّ والخاصّ فيشيران إلى الجانب الماصدقيّ. وهكذا امتزج في المصطلح الواحد البعدان. فاجتمع البعد المفهوميّ الدينيّ مع البعد الماصدقيّ الاسميّ، الذي وسم مجموعة الأبحاث المشّائيّة بخلفيّته. والمهمّ هنا تسليط الضوء على امتزاج المعنى الإسلاميّ بالاتجاه الاسميّ. كيف عبّرت مصطلحات القضيّة في كتب الغزالي تعبيراً صادقاً عن هذا الامتزاج وهذه الخلفيّة.

وبهذا التوضيح سُفّه رأي الذين تحيّروا ورفضوا القول: إنّ المنطق المشّائيّ اسميّ الطابع. فالإمام الغزالي أحد فلاسفته وخير معبّر عن المزج المنطقيّ فيه. وقد بقي البعد المفهوميّ لديه، مصطلحات وقضايا، محصوراً ضمن المعاني الإسلاميّة والنقل عن أرسطو. وانطلاقاً من هذا نرى ضرورة الفري والقطع في التحليل، إثباتاً في الحجّة وإتماماً للمؤدّى. ولم تنحصر مسألة امتزاج البعدَيْن في القضيّة بهذين المصطلحَيْن، بل كان طابع تحليلها ومصطلحاتها الأخرى هو ذاته. فالإثبات العامّ، والإثبات الخاصّ، وكذلك النفي، إنما تصيب خلفيّة التوجّه والقصد والأبعاد. وكان جدول الصدق والكذب في القضايا المتقابلة والمعكوسة، وعلى امتداد كتب الغزالي، بالروح والفهم

٤٠. المرجع نفسه، ص ١٥٦.
٤١. الغزالي، المحك، ص ٢٥ ــ ٢٦.

نفسيهما. والمتبصّر بجداول الصدق في القضايا المتقابلة والمعكوسة ينجذب في تفسيرها إلى البعدين والخلفيّتين. ويطوف متنقّلاً بين المفهوم والماصدق، فلكلّ نظرته ومنظاره ورؤيته واتّجاهه وخلفيّته وأبعاده. ويمكن الحكم على المسألة من جانب أمثلة القضايا المطروحة في كتب الغزالي المنطقيّة. وليس من جانبها النقليّ المتأثّر بأرسطو فحسب. بحيث تضيء هذه الأمثلة نوعاً من الأبعاد والخلفيّات، انطلاقاً من تحليل المفردات التي تركّبت منها. إذ وردت أمثلة القضايا على نوعَيْن: تأثّر النوع الأوّل بابن سينا والفارابي، وكان امتداداً لترجمة كتب المنطق الأرسطويّة بأمثلتها وأبعادها. ومن ثمّ اختلطت الأبعاد في هذه الأمثلة مع ميّزات المفردات العربيّة وجملتها، التي لا يمكن التهرّب من طبيعتها، مثلما أشير إلى ذلك من قبل. وكانت أمثلة النوع الثاني مجموعة من المفردات والتراكيب الفقهيّة والدينيّة، التي أوحت الحمل الشرعيّ والمفهوم الدينيّ. لكنّها في عمقها الداخليّ ليست سوى مجموعة من المعاني المفردة المشخّصة، وإذا حملت عليها الصفة فتحمل عرضيًّا أو اسميًّا. وفي أحسن الأوضاع، تحمل تكليفاً شرعيًّا وإطلاقاً دينيًّا حلوليًّا.

وحمل الاستدلال زاد الحدّ والقضيّة أبعاداً وخلفيّة. وتفحّص الغزالي القياس في كتبه، وفيه بلغ مقطعه وأقام حدّه وجمع فيه كمال جدّه. وقد اصطفينا أثرين في القياس: أمدّنا في أوّلها أرسطو ببعدَيْ المفهوم والماصدق. وأنجز في ثانيهما الإسلام لغته وعوده وطبعه وأحكامه. فكان الماصدق في الشطر الاسميّ، وكان المفهوم في حلول الأصل الشرعيّ، حكماً شرعيًّا تكليفيًّا يطلق على الفروع ويحلّ في المفردات. وقد شكّلت أمثلة الغزالي في كتبه المنطقيّة الأولى مجموعة من التصوّرات تداخلت حدودها قياساً على أساس الشمول وتضمّن الأكبر للأوسط والأوسط للأصغر: مثل، الحيوان، والإنسان، والناطق. وكان أن جعل مناطقة المسلمين بما فيهم الغزالي ترتيب القياس يبدأ بالمقدّمة الصغرى، وليس ذلك مجرّد مصادفة، إنّما يخفي خلفيّة العمق المنطقيّ عند هؤلاء ويرمز إلى نمط تفكيرهم. وهم الذين فهموا التضمّن وتداخل الحدود ببعد متمايز عن أرسطو. وكنّا ذكرنا في بداية هذا الفصل، أنّ تصوّر أرسطو لترابط الحدود بمجمله كان ماهويّ البعد. واستندنا في ذلك على تفسيرات بعض المناطقة المحدثين. والحريّ بنا أن نسترجع صورة ترتيب أرسطو للقياس، كما رسمناه في المقدّمة. إذ إنّ البدء بالأكبر فالأوسط فالأصغر، ترتيباً لترابط حدود

القياس ، يعني بوضوح فكرة الحمل المفهوميّ وحلول الكلّي المجرّد الماهويّ في الأصغر بواسطة الأوسط . بينما كان الأمر عند العرب والمسلمين وفي كلّ كتب الغزالي المنطقيّة الابتداء بالمقدّمة الصغرى. وهذا الاستفتاح والاستصباح بالصغرى يعني التوجّه نحو الفرع والمفرد.المشخّص الذي يدخل في الأشمل منه . وليس هناك تفسيرٌ آخر لعمليّة الصعود من الأصغر. فتدرّج الأصغر بالأوسط ثمّ بالأكبر[٤٢] ، لا يُفهم ضمن عمليّة الاستغراق المفهوميّة والحلول الماهويّة ، بل يتّخذ عمليّة استغراق المفرد بالأوسع منه معقلاً . وهكذا تتّضح الأبعاد الماصدقيّة في لبّ الترتيب القياسيّ المسلم ، وعند الغزالي خصوصاً. وكلّ هذه الأبعاد والتحليلات ترجع للبعد الفلسفيّ. فهناك المدرسة الأفلاطونيّة التي تنظر إلى المعرفة والمنطق من خلال الحلول ومدى استغراق الجزئيّات بالمثال الكلّي الماهويّ، وتمثّل المثال حلولاً فيها – أي الجزئيّات –. وهناك المدرسة الواقعيّة التي تبدأ بالمشخّص المحسوس وترتقي إلى المجرّد. واستناداً إلى أحد التصوّرين يتركّب المنطق في حقيقته وبنيته. والاهتداء بتحليل بنية القياس السلجستي الصوريّة وترتيبه يثمر في الكشف عن خفايا جوانبه ، ويظهر ما استبطن الغزالي لاوعياً . كما يرمز إلى طريقة محاكمة الموجودات ذهنيًّا. والمعاينة أسفرت لنا عن طغيان الخلفيّة الماصدقيّة على تفكير الغزالي والمسلمين. هؤلاء الذين نظروا إلى حقيقة الأشياء على أنّها مفردات مشخّصة ومترابة ضمن دائرة الأعمّ والأخصّ، فكان وعيهم العالم ضمن هذا التصوّر. ولذلك جاءت أقيستهم بأمثلتها وأشكالها وضروبها بالترتيب نفسه وأدرجها الغزالي على امتداد كتبه جميعاً. ولا يجوز أن يُفهم من كلامنا أنّ المسلمين والغزالي قدّموا الصغرى لضرورة الماصدق. بل اتّضح الأمر لدينا في هذا العصر، ورجّحناه سابقاً بأنّه عفويّ وعلى مستوى اللاوعي أو اللامفكّر به تحديداً، انسجاماً مع خلفيّة التصوّر والتفكير عند هؤلاء، وربّما لم يكن سوى الرمز المعبّر عن مكامن التفكير. وكان استعمال اللاوعي متأثّراً بمدرسة التحليل النفسي[٤٣] واللامفكريّة بفوكو. وترى مدرسة التحليل النفسي أنّ الكثير من الأفكار والمشاعر لا ترقى إلى مستوى الشعور

٤٢ . الغزالي ، المعيار ، ص ٨٨ – ٩٠ . والمحك ، ص ٣١ – ٣٢ . القسطاس ، ص ٤٠ – ٤١ . ومقدّمة المستصفى ، ص ٢٤ – ٢٦ .

٤٣ . يمكن مراجعة ، فرويد ، سيغموند ، التحليل النفسيّ ، وحياتي والتحليل النفسيّ ، وتفسير الأحلام ، ومحاضرات في التحليل النفسيّ ، جميعها طبعت بمصر ، دار المعارف ، ١٩٦٠ وما بعد...

والوعي الواضحين، إنّما يرمز إليها بمظاهر ووقائع مختلفة. ويترتّب على المحلّل الكشف عن مكامنها وخلفيّاتها. ولا نجد مندوحة دون إسباغ هذه المفاهيم على البحث، لنستعين بها ترجيحاً وبلورة للأشياء. ولا سيّما إنّ الغزالي لم يعلن سبب ترتيبه القياس، ولم يرجعه إلى الماصدق.

وقد طفت النظرة الماصدقيّة على طبيعة الاستدلال القياسيّ وأحكام نتائجه. وذكر الغزالي، مثلاً، في معرض حديثه عن الاستنتاج من الأعمّ إلى الأخصّ أو بالعكس: أنّ نفي الأعمّ يؤدّي إلى نفي الأخصّ، وليس نفي الأخصّ يؤدّي إلى نفي الأعمّ[٤٤]. والتمحيص في المسألة يوضّح الشمول. إذ إنّ الأخصّ يندرج ضمن دائرة الأعمّ أي يشتمل الأعمّ على الأخصّ. إذاً، فالنفي الذي ينطبق على الكلّ ينطبق على الجزء الداخل بهذا الكلّ لأنّه أحد أفراده. أمّا النفي عن أحد الأفراد فلا يترتّب عليه النفي عن كلّ الأفراد. وسار تفسير الغزالي للاستدلال الاستقرائيّ المسار نفسه. وقد عبّر عنه في أكثر من موضع قائلاً: إنّ العلاقة بين المقدّمات الجزئيّة والنتيجة العامّة المستقرأة من هذه الجزئيّات هي علاقة شمول عام للأفراد: «فهو أن تحكم من جزئيّات كثيرة على الكلّي الذي يشمل تلك الجزئيّات»[٤٥]. ويتحدّث في المعيار عن الموضوع نفسه وعن صعوبة تصفّح كلّ جزئيّات الحالة الفقهيّة أو الحكم العامّ[٤٦]. فهو ينظر إلى المسألة من زاوية شموليّة الجزئيّات في الحكم العامّ أيضاً. ويتبادر لنا مرّة أخرى التشبّث في الانطلاق من الأفراد والحالات المشخّصة التي تجتمع في دائرة محدّدة. ولم يكن ذلك مخالفاً لأرسطو، إنّما كان المعلّم الأوّل، كما لحظنا في المقدّمة المنطقيّة، ينظر إلى المسألة من خلال الكلّي الذي يحكم الجزئيّات. وقد عبّر عن ذلك في أثناء تناوله الاستدلال الاستقرائيّ في التحليليّ الثاني والطوبيقا. بحيث نقول إنّ خلفيّة المفهوم الممزوجة بالماصدق بقيت بارزة في تعبيره. إذ نظر إلى أنّ هناك أسبقيّة كليّة وحملاً ماهويًّا يحلّ في الأفراد ويجعلهم ضمن الحكم العام. بينما الاستقراء عند المسلمين والغزالي تأصّل على التجربة وتصفّح الجزئيّات المفردة الداخلة في الحكم

٤٤. الغزالي، المقاصد، ص ٨٤ ـ ٨٦.
٤٥. المصدر نفسه، ص ٨٩.
٤٦. الغزالي، المعيار، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

العام، فانطلق من الأفراد وصولاً للحكم الشموليّ. وكانت النظرة الماصدقيّة طابع التداخل القياسيّ في شروح الغزالي، حتى في تلك التي اقتربت من المعاني الإسلاميّة. وقد حلّل الإمام حصول نتيجة القياس بالتقاء الحدّين الأصغر والأكبر عبر تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه بواسطة الأوسط[47]. وهذا التعدّي على الرغم من كونه معنًى لغويًّا ودينيًّا، إلّا أنّه يُحصّن الحدود بنظرة الاندراج في الشمول. حيث يربط الأوسط بين الحدّين، وهذا الربط يتمّ استناداً إلى قصور الأعمّ الأشمل فالأقلّ بالعموميّة، ثمّ يدخل الأقلّ ضمن الأعمّ. وربّما فسّر بعضهم الحكم بأنّه صفة محمولة تدلّ على المفهوم. إلّا أنّ شروح الغزالي تؤكّد أنّ رؤيته للحدود هي رؤية إلى أشياء مفردة ومستقلّة. يقول، مثلاً: «إذ وجدت شيئين ثمّ وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة. فإنّهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر... كما سبق في الشكل الأوّل...»[48]. وهذا واضح التعبير في كون الأشياء مفردة تدخل بعضها ببعض، إذا كان الأعمّ يشمل الشيء الأخصّ وتنفصل بعضها عن بعض إذا لم يكن هناك شمول. ولقد فرضت طبيعة القياس السلجستي، المنقول عن أرسطو والمتقيّد بمفاهيمه، بروز بعد مفهوميّ في طيّات العرض، لأنّ سمة هذا القياس تحتمل البعدين. وشرح الغزالي الشكل الثالث من القياس بمنظار المفهوم، ولاسيّما إنّه جعل المحمول، تصريحاً، صفةً، ماهيّة تحلّ في الموضوع فيستغرق جزء منه بهذا الحمل على الأقلّ. وقال: «إنّك مهما وجدت شيئاً واحداً، ثمّ وجدت شيئين كليهما يحملا على ذلك الشيء الواحد، فبين المحمولين اتّصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كلّ واحد منهما على بعض الآخر بكلّ حال»[49]. ومثالنا لا يبعد الشبهة عن العودة إلى الأشياء المفردة المشخّصة، إلّا أنّ تركيب هذا الشكل يوجب الأخذ ببعد الاستغراق والنظرة المفهوميّة. وهذا البعد يدخل في الأمثلة السابقة والتي تحمل في طيّاتها النظرة إلى الحمل مفهوماً يحلّ في المواضيع. لكن ذلك يرتدّ على الأرجح لأرسطو، وليس إلى طبيعة التفكير الإسلاميّ وخاصيّته، للعوامل التي تناولناها.

٤٧. المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٠.
٤٨. الغزالي، المعيار، ص ٨٨ ـ ٨٩، وفي القسطاس، ص ٥٦، ورد المعنى نفسه.
٤٩. المصدر نفسه، ص ٩٠.

وتوفّرت الأقيسة الشرطيّة في معظم كتب الغزالي. والممعن النظر بهذه الأقيسة يرى أنّها تتألّف من قضايا شرطيّة مركّبة من المقدّم والتالي. وإذا تمّ تفحّصها اكتشف سرّ تركيبها المنعقد على مجموعة من الأفراد أو الحالات المعيّنة المرتبطة بعضها ببعض على أساس الاستثناء. وهي تحمل أبعاداً كميّة في حقيقتها ومكنون صيرورتها. وقال الغزالي فيها: «إستثناء عين واحدة ينتج نقيض الآخرين. كقولك لكنّه مساوٍ، فيلزم أنّه ليس أقلّ ولا أكثر... وكقولك لكنّه ليس مساويًا فيلزم أن يكون إمّا أقلّ أو أكثر»[٥٠]. ولا غرابة في رؤية هذه الأقيسة من خلال النظرة الكميّة التي تحيط بعلاقة الأفراد المعيّنة المشخّصة. فالأبعاد الماصدقيّة واضحة المعالم في الأقيسة الشرطيّة، وليس الأمر مقتصراً على الغزالي، بل غاص في أبعاد ابن سينا وصولا للاسميّين الذين أنشأوها. ولذلك ليس مستهجناً أن تُبنى هذه الأقيسة على البعد الماصدقيّ وخلفيّة النظر الشموليّة. لأنّ الاسميّين لم ينظروا إلى عناصر المنطق من حدّ وقضيّة وقياس، إلّا من الخلفيّة الماصدقيّة. ولم تشكّل لهم الكليّات والماهيّة أيّة معاني حقيقيّة. وقد تلاءمت هذه الأقيسة مع طبيعة اللغة العربيّة التي تكلّمنا عنها ومع الخلفيّة الإسلاميّة والفقهيّة، حيث كان التلازم والتعاند، أقيسة مركّبة بخلفيّة النظرة الماصدقيّة. وتجدر الملاحظة هنا أنّ الغزالي ألمح إلى وجود قضايا تحليليّة وقضايا تركيبيّة[٥١]. فالتركيبيّ هو المحمول المغاير للموضوع ويُسمّى بالحمل العرضيّ أو الاسميّ، وفي بعده المنطقيّ عبارة عن أفراد مشخّصة وحالات معيّنة. بينما التحليليّ من القضايا يفيد الماهيّة والمفهوم[٥٢]. وهو عبارة عن المحمولات الذاتيّة للموضوع – المحمول بالمعنى والاسم – ووعي الغزالي لذلك وذكره لهذه المسائل مردّه تأثّره بأرسطو. لكن ما يهمّنا هنا أنّ التركيب يفيد الماصدق والنظرة إلى أفراد مشخّصة. وهذا يشيع الوئام بين القضايا المركّبة ذات الخلفيّة الماصدقيّة، وخصوصيّة الأقيسة الشرطيّة التي تجتمع على التركيب. وإذا استرسلنا في تحليل بقيّة الأقيسة كالتعليل، لعثرنا عليه في كتب الغزالي قياساً سلجستيًّا انتصبت العلّة فيه حدًّا أوسط. فامتزج التعليل بالقياس الحمليّ، وتحوّر الحدّ المشترك إلى علّة جامعة، أو ما سُمّي بالعمود المشترك في الكتب الإسلاميّة، مثل المحكّ

٥٠. الغزالي، المعيار، ص ١٠٠.
٥١. الغزالي، المقاصد، ص ١٢٤ – ١٢٦.
٥٢. Goblot, *Op. cit.*, p. 203.

والقسطاس والمستصفى. ولعلّ نظرة الغزالي إلى عمليّة التعليل تمدّنا بحقيقة الخلفيّة المنطقيّة لديه. وخصوصاً في مثاله الشائع: النبيذ مسكّر، المسكّر حرام، فالنبيذ إذاً حرام. وقد استمسك بالمثال مناطقة المسلمين بعد الغزالي. فهم يبدأون النظم في الانتقال من موضوع المطلوب إلى العلّة أو الأوسط ثمّ إلى المحمول أو الحكم[٥٣]. وبهذا التدرّج يعبّرون عن كون العلّة دائرة تشمل الموضوع، بحيث يكوّن النبيذ أحد عناصر الإسكار. ومن ثمّ يكون الحكم شاملاً العلّة أو مطلقاً على العلّة بمعنى الإطلاق الدينيّ. فتحدث النتيجة في انتقال هذا الحكم إلى الموضوع المفرد الذي بدأنا فيه. لذا يكون الماصدق في طيّات ولبنات القياس التعليليّ، ولعمري، إذا ما داخلته الخلفيّة المفهوميّة فإنّها تتقوقع في محيط الحمل الدينيّ والحكم المطلق الشرعيّ. ويمضي هذا البعد في قضايا الأصل، ذات المصدر النصّي الشرعيّ، مضِيَّ الحلول الإلٰهيّ. أمّا ما انصاغ من قوالب أرسطو فيبقى لأرسطو صنيعه وينسب إبداعه إلى بنات تفكيره ونمط ذهنيّته. وننوّه مجدّداً بحديث الغزالي عن طبيعة ارتباط العلّة بالحدّين الآخرين[٥٤]، فنسوقه للقالب السلجستيّ. بينما تناول التعليل بشكل عامّ، وخصوصاً في عصرنا الراهن، الجانب التجريبيّ، الذي ينظر إلى الأشياء من خلال البعد الكمّي ودراسة الحالة المفردة المعيّنة. فيردّ الظاهرة أو الموضوع إلى علّة سببيّة. كما تتعلّق العلّة بدورها بظاهرة أخرى. ثمّ ينشأ بين الحالين ارتباط ما، فنقيس الأولى على الثانية. وكلّ ذلك ذو خلفيّة ماصدقيّة في نهايته، لأنّه استفتح بالحالة المعيّنة وبالظاهرة المفردة.

وتناولت المعالجة حتّى الآن الاستدلالات من خلال خلفيّاتها المنطقيّة عند الغزالي فذكرت الأرضيّة الماصدقيّة لها استناداً على الطبيعة اللغويّة والدينيّة وتأثّراً بالاسميّة. ثم تمّ المرور على ما شابها من مفهوميّة بتأثير من الطبيعة البنيويّة للسلجستي الأرسطويّ، ومفهوم الحكم الدينيّ المطلق على الفروع. وتمّ تناول التعليل استدلالاً منطقيًّا وفقهيًّا. فتميّز بقاعدته الدينيّة وصياغته النسقيّة. وبهذا نكون قد جهدنا في توفية الاتجاه الأوّل حقّه. ونتّجه الآن صوب الثاني، ومؤدّاه: الكشف عن خلفيّات الاستدلال

٥٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٦

٥٤. الغزالي، القسطاس، ص ٤٨.

الدينيّ وأبعاده المنطقيّة، من خلال طبيعة مزج المنطق بالحكم الأصولي، على النمط الذي ذكر في بداية الفقرة.

والأجدر الاعتراف بتداخل الاتجاهين في البحث، لأنّ تطبيع الأقيسة فعل فعله في الشكل الأرسطويّ منذ المعيار. ولنختار السبر والتقسيم وقياس التعاند - أي الشرطيّ المنفصل - في تشريحنا الحاليّ. ولا سيّما إنّ طرقهما تستند في حقيقتها على عمليّة التصنيف والحذف. ولبّ عمليّة التصنيف، أن يفرّع الباحث التصوّر إلى نوع، أو جنس ونقيضه. ولا يدع في خارج الصنف شيئاً يمكن أن يدخل فيه. ثمّ ينطلق إلى القسمة الثنائيّة، فيجعل الحيّ، مثلاً، ينقسم إلى عاقل وغير عاقل ويتشعّب غير العاقل إلى نبات وحيوان وهكذا... إذاً، فخلفيّة التصنيف التعرّف على جميع الأفراد وكلّ الصفات التي يصدق عليها التصوّر. وهكذا تهدف النظرة التصنيفيّة إلى الشمول للتعرّف على الأعمّ ثمّ الأخصّ. وما يدخل من صفات تخصّ المراتب المندرجة. فالبعد الماصدقيّ ينظر إلى الأشياء على أنّها أفراد ينتمي النوع منها إلى دائرة أشمل، بحيث نجعل هذا النوع ضمن صنفه، ثم نميّزه من غيره وصولاً إلى تحديده. ولذلك فإنّ عمليّات الاستدلال الأصوليّة أو المنطقيّة، إنّما تعتمد على هذه الدعامات وتنطلق من هذا المنطلق. أمّا التعاند فيصبو إلى نزع غير المطلوب وإبقاء الحكم على المطلوب. ويتمّ ذلك في التنقيب بين مجموعة من الأشياء التي ندركها بتصنيفها وتقسيمها وتشعيبها، استناداً إلى تعاندها. ثمّ نعمل على نزع غير المطلوب منها، أي نترع أحد طرفَيْ التعاند ونثبت الطرف الآخر. فهذا فعل تقسيميّ فرزيّ يتجذّر على الأفراد والكمّ. وربّما لم ينحصر التعاند بطرفَيْن، بل بأكثر[55]. فيكون نتيجة السبر التصنيفيّ وما يليه من تقسيم، إثبات واحد بعد نفي الآخرين.

وتشهد هذه الطرق في جملتها على التصنيف الماصدقيّ والكليّات الخمس التي ذكرها الشرّاح. وبهذا نرى التطابق والتماثل بين بعض الطرق المنطقيّة والوسائل الإسلاميّة المستخرجة من طبيعة التفكير العربيّ ببناه اللغويّة والدينيّة. والاتكاء على الجذور الإسلاميّة انصهر فيه الجمع والمزج، اللذان افتنّ بهما الغزالي في شروحه

٥٥. الغزالي، المحكّ، ص ٤٣.

وعرضه المنطقيّ. كما التمس مسائل الأصول والفروع واجتلبها مقدّمات وموادّ في الأقيسة. فتصدّر النصّ الشرعيّ الاستدلال والاستنتاج. والأصول تحمل في جنباتها البعدَيْن مع غلبة الماصدقيّ منها. لأنّ الحدود المعالجة والنتائج المستخلصة تتكوّن من أشياء مفردة وحالات مشخّصة، تتداخل مع علّة الأصل أو مع الحكم المنزّل في نهاية المطاف. فيشمل، مثلاً، إلزام الكفارة: مَنْ قَارَفَ في شهر رمضان[56]، ومَنْ باشر أهله أو زوجه أو أجنبيًّا. ويقع عليهم حكم الكفارة في رمضان بوقائعهم المختلفة وفقاً لحالاتهم الفرديّة. لكنّ بعضهم ينظر إلى طبيعة هذا الأصل من خلفيّة الحكم أو المعنى الحلوليّ الذي يحمل مفهوم الحال المستغرقة في الموضوع. وربّما صحّ هذا التفسير واجتمع البعدان، إلّا أنّ طبيعة الترتيب في الأقيسة الفقهيّة، ابتداء من الحالة المفردة وانتقالاً إلى ربطها بعلّة الأصل وصولاً للنصّ، تجعلنا نرى في بنية التركيب بعداً ماصدقيًّا يتوافق مع تصوّر الحدّ الإسلاميّ وطبيعته اللغويّة. بل يتناسب مع رأينا في كيفيّة تصوّر الغزالي للمنطق أيضاً.

وربّما غلّب بعضهم، كما في المثال السابق القضايا الخاصّة والحالات الكيفيّة المختلفة التي حذّر الغزالي منها. وأفصح عن ضرورة حذف ما لا يتعلّق بالموضوع أو علّة الأصل، وإبقاء الحال المعيّنة. وسمّي ذلك الملحق والملحق به، فرسم لهذه الفروع خصوصيّات محدّدة. ومن ثمّ فلا يمكن النظر إليها على أنّها حالات كيفيّة. إنّما هي الأحكام، بالرغم من كيفيّتها، تبقى في طي الحال الفرديّة التي تشارك مع غيرها في دائرة الشمول الجامعة الحاصرة. وهذا هو لبّ التصوّر الفقهيّ للقضايا. وقد أوحتها معظم الأمثلة الأصوليّة التي وردت في عرضنا بالباب السابق.

ولنشهر مثلاً نموذجاً آخر للاستدلال الإسلاميّ، جلاء لأبعاده ولغلبة الماصدق عليه. تخيّر الغزالي الميزان في «القسطاس» بدلاً من القياس. والتوازن والموازنة نوع من التساوي الذي يفيد المعنى الكمّي، كما ذكرنا. ولهذا نؤكّد أنّ مضمون المعنى المعبّر عن الاستدلال ماصدقيّ. فهو ذو نظرة كمّية لأفراد تترابط وصولاً للنتيجة بشكل متساوٍ. وهو يعبّر عن طبيعة اللغة المفردة المشخّصة. كما أنّ الموازنة تستعمل في اللغة للتساوي في الوزن، استناداً إلى قول الله تعالى: «ونمارق مصفوفة وزرابيّ مبثوثة»، فإنّ

٥٦. أعطى الغزالي المثل في المحك، ص ٨٨ ـ ٩٠.

المصفوفة والمبثوثة، متساويات في الوزن دون التقفية»[٥٧]. ويقين الميزان ماصدقيّ أيضاً، لأنّ الإمام يفرض التساوي بين يقينيّة المقدّمات ويقينيّة النتيجة[٥٨]. بحيث ينظر إلى الصدق في المعنى بشكل كمّي، فتقوم عمليّة معادلة رياضيّة لمعاني مفردة. بل أبعد من ذلك، فإنّ لفظ الميزان، كلمة معيّنة، تعني عند الإمام التثبّت ضمن المعنى الروحانيّ العامّ. إذ إنّ الوجود الربّانيّ يشمل هذه المعاني[٥٩]. فالكلمات والمعاني الكثر مودعة في العالم الأعلى، وما الميزان في القرآن إلّا إحداها، وهو كلام الله بحسب نظريّة المعرفة الإسلاميّة. وهذا التعقيب الأخير للتأكيد على طبيعة انتشار المعاني المتعدّدة ضمن الوجود، وما تولّده من تصوّر شموليّ. وكان لهذه الخلفيّة الإسلاميّة أشدّ الأثر على الغزالي. وكلّ ذلك يؤيّد وحدة البنية الماصدقيّة في خفايا منطقه خصوصاً والإسلاميّ عموماً.

ولم تكتسِ موازين الأكبر والأوسط والأصغر إلّا بزيّ الأبعاد الكيّة. وقد انعكست على فهم الغزالي في تعادل الكفّتين، وعموميّة الشمول في النتيجة. فأعلن أنّ الميزان الأكبر أوسع الموازين[٦٠]. والسعة هنا تعني في المنظار الكمّيّ شموليّة النتائج وتعدّدها. ويتحدّث الغزالي في جملة نظرته الكمّيّة عن السبر والتقسيم والقسمة، وقد أعطينا كلاً منهم نصيبه من البحث والتحليل سابقاً. وبطال القسطاس قسطاً كمّيًّا، في أثناء عرض الموازين، إذ تناول الغزالي فيه مفهومَيْ الانحصار والانتشار بمعنى حصر الصفات والأنواع والأجناس التي توجب التصنيف والتقسيم. فالانتشار إنّما يدلّ بوضوح على تصوّر الأشياء، من خلال أنواع أو أفراد محدودة أو لا نهائيّة. أي، كأنّنا أمام أبعاد رياضيّة كمّيّة بالرغم من أنّ هذه المفردات لها معانٍ مشخّصة. لكنّ الشأن هنا يعود للمادّة الإسلاميّة وحقيقة تصوّراتها. فالانحصار والانتشار يجعلاننا نقف أمام معادلة مفردات وأجناس وأسماء، إذ تعود جميعها إلى البعد الماصدقيّ. وقد يعترض علينا معترض: إنّنا ننظر إلى قياسات الغزالي من جانب واحد، ونحلّلها استناداً إلى تأكيد خلفيّة من دون الأخرى. وحجّة الاعتراض: أنّ

٥٧. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٤.
٥٨. الغزالي، القسطاس، ص ٤٢ ـ ٤٨.
٥٩. المصدر نفسه، ص ١٠١.
٦٠. المصدر نفسه، ص ٦٦.

الغزالي أورد في غير موضع من كتبه شرحاً لطبيعة حمل الصفة وحمل الحكم[٦١]. إذاً، فلا يمكن تفسير هذا الحمل، وما ينتج عنه من استدلال، إلّا بمعنى الإطلاق وحلول النصّ أو الصفة العامّة في الموضوع. ولم ننفِ إمكانيّة وجود هذا البعد استمراراً لطبيعة الفكْر الأرسطوي وتراكيبه، أو نتيجة لمعنى الحكم الإسلاميّ الذي يمدّنا بفكرة إشراق النصّ وحلوله، معنى إلهيًّا عُلْويًّا مقدّساً. بيدّ أنّ ذلك لم يغيّر أرضيّة معظم الشروح، بل جاء جانبيًّا تحت وطأة التأثر بالفكر الفلسفيّ الأفلاطونيّ والأفلوطينيّ والإشراقيّ. باستثناء جذوره الدينيّة المتعلّقة بفكرة الحلول والفعل الإلهيّين، اللذين يطلقان على الموجودات.

وسوى ذلك، لم يشكّل لبّ الطبيعة المنهجيّة التي تكوّنت منعكسة من مجموع البنى اللغويّة والدينيّة بما فيها النقل والتأثر بأرسطو عن طريق ابن سينا، وقد جاءت شروح الغزالي خير تعبير عن مضامين هذه الخلفيّة. إذ يقول «إنّ الحكم على الصفة حكم على الموصوف... فقد حكمنا على الوصف، فالبضرورة يدخل الموصوف فيه...»[٦٢]. وإذا ارتضى الشطر الأوّل من القول البعد المفهوميّ، نظراً لما يحتويه من معاني الصفة والحكم وكيفيّة حلولها، فإنّ الشطر الآخر من الفقرة واضح الطبيعة. فالموصوف ضمن الوصف، أي إنّ هناك تضمّناً وشمولاً في عمليّة الاستدلال. ومردّ ذلك طبيعة التفكير والتحليل عند المسلمين قاطبة. وخير مَن عبّر عن ذلك ابن سينا والغزالي، مثلما رأينا. وبقيت استعراضات الغزالي للفيض والإشراق، ذات الأبعاد المفهوميّة، شروحاً فلسفيّة، ترافقت مع الشروح المنهجيّة والمنطقيّة. لكنّها لم تكن طابع البنية المنطقيّة. وسَلَكَ المستصفى الذي اكتملت فيه النظرة المنطقيّة الدربَ نفسه. فهيمن الماصدق على أبعاده، وكان تعقيبه على الإشراق والفيض الحلوليّ، ضرورة تولّد النتيجة من المقدّمات[٦٣]، لأنّها موجودة فيها بالقوّة. بحيث جعل الغزالي حدود المقدّمات تشمل النتيجة، إذ التولّد موجود بالقوّة في الأصل وهو أحد أفراده. نقف على هذا القدر من تحليل الأبعاد المنطقيّة للاستدلال. وبها نكون أنجزنا وأوجزنا

٦١. الغزالي، المستصفى، جـ١، ص ٢٥.
٦٢. المصدر نفسه، ص ٢٥.
٦٣. المصدر نفسه، ص ٣٤.

المطلوب من فقرة القياس، التي يمكن تلخيص نتائجها بالقول: إنّ بُعدَيّ المفهوم والماصدق تداخلا في شروح الغزالي، واختلطا في المنطق العقليّ المسخّر للمعاني الإسلاميّة، مع غلبة الماصدق على معظم الأبحاث للأسباب والعوامل التي أوردنا.

وبهذا تكتمل طبيعة الأبعاد في أبحاث الغزالي المنطقيّة الثلاثة، وتتوحّد الخلاصات. فَيُعْثَر على الانسجام بين خلفيّة الحدّ والقضيّة والقياس. ودليل ذلك ظهور البعد الماصدقيّ مع مخالطة مفهوميّة فيها جميعاً على السواء.

وسننفلت الآن من هذه التحاليل لنطرح على أنفسنا السؤال التالي:

هل وعى الغزالي خصال منطقه، وصرّح بالتفريق بين بعدَيْه، وغار باتّجاه كلّ بعد منهما؟ ومصدر هذا التساؤل الالتباس في الرأي الذاتيّ والتحليل الآني. ويفوقها جميعاً الشوق إلى دعم الرأي ببيانٍ نصّه الغزالي وسطّره معلناً فيه موقفه. ولم نعثر في الحقيقة، في كتب الإمام، على فقرات تتناول هذه المسألة علناً، سوى ما ظهر «بالمعيار» في أثناء تعرّض الغزالي للواحق الوجود. مع الإعادة بأنّ المعيار أكثر الكتب المنطقيّة شرحاً وتوسيعاً، وهو بداية المزج بين المنطق والمعاني الإسلاميّة. حتى إنّ الغزالي في كتبه المنطقيّة الإسلاميّة المتأخّرة أَلِفناه يردّ الأبحاث إلى المعيار. ممّا يجعل هذا الكتاب قاعدة التوسيع والشرح. فلذلك لا يمكن اعتبار ما ورد في المعيار مقتصراً على التأثّر بالمنطق الأرسطوي فقط، بل له امتداده إلى سائر تآليفه، وكامل النظرة المنطقيّة الغزاليّة.

والمعتمد في هذا النصّ الإفصاح عن خباياه بعرضه متقطّعاً في البداية، ثم يركّز على المهمّ منه، مع الإحاطة بمعظمه إيراداً وذكراً حتى نستوفي المعنى ونقف على الدّقائق. ثمّ نعمد إلى تحليله: جملة جملة[٦٤]. قال الغزالي في معرض انقسام الموجود إلى الكلّي والجزئيّ:

«إنّ الكلّي اسم مشترك ينطلق على معنيين، هو بأحدهما موجود في الأعيان، والمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان. أمّا الأوّل فهو للشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضمّ غيره إليه، واعتبار تجريده من غيره، بل من غير التفات

٦٤ . أوردنا النصّ بالرغم من التطويل فيه، نظراً لدقّة المسألة وصعوبة شروحها. ولأنّ الاجتزاء القليل من النصّ يشوّش المعنى ويغشّيه. ونشير إلى أهمّيّة هذه الفقرة وضرورة إبرازها وعرضها في معظمها.

إلى أنّه واحد. فإنّ الإنسان مثلاً معقول بأنّه حقيقة ما وألزم شيء للإنسانيّة... ولكنّ العقل قادر على أن يعتبر الإنسانيّة المطلقة من غير التفات إلى أنّها واحدة أو أكثر... فإنّ الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر ألبتّة. ثمّ العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسانٌ والوحدة والكثرة كذلك... والأوّل تعني به الإطلاق الذي هو منقطع ألبتّة عمّا وراء الإنسانيّة نفيًا كان أو إثباتاً. فالكلّي بهذا المعنى موجود في الأعيان. فإنّ وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق مع الإنسان وإن لم يكن بما هو إنسانيّة... فإنّ لكلّ موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصّه وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته. **فالإنسانيّة عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمول على كلّ واحد** لا على أنّه واحد بالذّات ولا على أنّه كثير فإنّ ذلك ليس بما هو إنسانيّة.

والمعنى الثاني للكلّي هو الإنسانيّة، مثلاً، بشرط أنّه مقولة بوجه من الوجوه المقوليّة على كثيرين. وهذا غير موجود في الأعيان، إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً على كلّ واحد من الآحاد في وقت واحد معيّن... ولكنّ هذا المعبّر عنه موجود في الأذهان على معنى أنّه إذا سبق إلى الحسّ شخص زيد حدث في النفس أثر وهو انطباع صورة الإنسانيّة فيه... وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانيّة المجرّدة من غير التفات إلى العوارض المخصّصة لو أضيفت إلى إنسانيّة عمرو لطابقته على معنى أنّه لو ظهر للحسّ فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر... بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية سواء الأشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها، لأنّه استوت نسبته إلى الكلّ فسمّي كلّيًا بهذا الاعتبار... ثبت في النفس صورة كليّة وليس في الوجود كونها كليّة. بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأوّل. **ومعنى كليّتها التماثل دون الاتّحاد في الإنسانيّة الموجودة لزيد والإنسانيّة الموجودة لعمرو في كونها إنسانيّة بالعدد**... فهذا تحقيق معنى الكلّي وهو من أغمض ما يدرك وأهمّ ما يطلب...»[٦٥].

إجتمعت في هذا المقطع شروح المفهوم والماصدق، ووعي الغزالي التامّ بهما من دون الاصطلاح عليهما عبارتين وتسميتين. ذلك لأنّ المضمون لديه كان واضحاً

٦٥. الغزالي، المعيار، ص ١١٥ ـ ١١٨.

عميقاً. ويعتبر إدراك البُعدين والتصريح بالفرق بينهما إحدى ميّزات عبقرية الإمام الغزالي وتوغله في مسائل المنطق. إذ إنّ مسألتي الشمول والاستغراق أو الحلول بمضامينهما لم تختلفا عن مضمون الفهم الحديث اختلافاً كبيراً. أمّا الفقرة السابقة فإنّها تعالج المسألة من زاوية الكلّي المنطقيّ والكلّي الطبيعيّ. لذلك نرى امتزاج البحث بمفاهيم منطقيّة ووجوديّة ونفسيّة مثلما ستّضح المسألة عند شرحها فيما بعد. ولعلّ هذا المزج كان من طبيعة الأبحاث في تلك الحقبة. مع التذكير بأنّ المقطع كان ضمن سياق مقولات الوجود، وهي أبحاث ممزوجة بآراء فلسفيّة عند الشرّاح المسلمين. وحتى إنّ بعضهم يعتبرون مقولات أرسطو أبحاثاً فلسفيّة أكثر منها منطقيّة. وصرف الغزالي همّه في مسألة أبعاد المنطق إلى مفترقين، أو معنيين، كما يسمّيهما: الأوّل الكلّي المجرّد الذي يحلّ في الحدود المنطقيّة. والثاني الكلّي العامّ الذي يشكّل شمولاً لعدد من الأفراد، يجمعها التماثل والاتحاد في الجنس أو النوع أو الماهيّة.

ولعلّ عمليّة شرح مقتضبة لهذه الفقرة تركّز الضوء أكثر فأكثر على فهم الإمام للمسألة. يرى الغزالي أنّ الكلّي المفهوميّ يوجد في المعيّنات وفي الأفراد المحسوسة. وهذا الوجود بمعنى الحلول، أي الحمل الماهويّ الذي ينطلق من المعاني التحليليّة بدون اعتبار للأفراد، وللعدد والتكثّر. وهذا ما يُسمّيه الإنسانيّة والفرسيّة. وهذه الإنسانيّة هي الصفة المطلقة التي تحلّ بزيد وعمرو وغيرهما. وتُعتبر هذه الصفة المطلقة نوعاً من المثال المجرّد، لا التصاق لها بمسألة التعميم والتخصيص وإضافة أفراد أو معانٍ. فإنّ هذه الإضافات شروط زائدة على الإنسان بمفهوم الإنسانيّة. وهذا التمييز، وإيجاد ماهيّات خاصّة غير خاضعة للتعميم والتخصيص أو للوحدة والكثرة، مرتبط بمعطيات التجريد الفلسفيّ المثاليّ. إنّه يرى أنّ هناك كليّات مجرّدة بمعنى الكلّي العقليّ غير الخاضع للنظرة الكميّة. فهو، إذاً، متمثّل بماهيّة الشيء، على شاكلة المثل الأفلاطونيّة. وحلول هذه المثل في الموجودات المحسوسة هو نوع من المشاركة الأفلاطونيّة أو الإشراق من أعلى إلى أسفل على طريقة الجدل النازل الأفلوطينيّ. وما يعنينا من المسألة وجهها المنطقيّ الذي ينظر إلى هذا المعنى بكونه ماهيّة تحلّ في الموجودات، وتتحقّق في الأفراد المشخّصة. ومن ثمّ نرى الأشياء في ضوء هذا الكلّي تحت اعتبارها مستغرقة بهذه الصفة أو الماهيّة المحمولة.

ولعلّ القدر الجامع - الجامع المشترك - في نظر الغزالي، لهذا المعنى الذي نشرحه وللمعنى الثاني الذي سنشرحه، الانطلاق من الفرد المشخّص الذي ركّزنا عليه في ما سبق. وتعليل ذلك: أنّه قد تبيّن في شرح الفقرة أنّ محور تفكير الغزالي أو الوسط بين المفهوم الماهويّ والشمول الماصدقيّ هو وجود الجوهر الفرد، الذي يحلّ فيه المفهوم، أو ينطلق منه تجريداً وتعميماً نحو الجنس الأشمل في المعنى الثاني. لقد كان محور حديث الغزالي على ذلك الفرد، زيد وعمرو...، ونظر إليه من كونه مشاركاً في الإنسانيّة مستغرقاً بها، أو افترق به نحو كونه فرداً من أفراد الإنسان جنساً كان أو نوعاً. وهذا الجوهر هو في صميم بنية الغزالي المنطقيّة ولبّها، وفي عمق تراثه وزاده الثقافيّ. فالمفرد هو العنصر المحوريّ في طبيعة تركيب اللغة العربيّة، والمفرد هو الهدف في الاجتهادات الإسلاميّة الأصوليّة. والجوهر المشخّص هو نقطة مهمّة في نظريّة أرسطو التي ترى فيه عنصراً يأتي في موضوع ولا يحمل على موضوع بحسب الرأي في مقولة الجوهر المشخّص[66]. واللفظ المفرد هو المعطى الأساسيّ عند الاسميّين. وكان أن شرح الغزالي المفهوم من خلال حلوله في هذا المفرد المشخّص، وانطلق إلى الماصدق والكلّي من المفرد أيضاً. ولهذا لا يمكننا أن نقول: إنّ حقائق الكلّيات المنطقيّة عند الغزالي تنطلق من الكلّي الماهويّ، أو تنزع نحو التجريد والجنس الأعمّ. كما لم تأتِ الفقرة، إلّا في معرض العرض لإحاطة القارئ بالبُعدَيْن وللتمييز بينهما لا أكثر.

وبقيت زاوية الانطلاق والأمثلة وانصباب الشروح على هذا المفرد المشخّص. وتنبعث من طيّات شرح الفقرة عمليّة التوافق بين ما ذكرناه سابقاً وبين وعي الغزالي المسألة، وكيفيّة مَحْوَرَتها حول الفرد. وقد حدّد الإمام في جملة وصفه المعنى الأوّل طبيعة الحمل، خلال العبارة الآنفة، بحيث يحلّ المفهوم في كلّ فرد، أي في الموضوع المشخّص. وبطريقة تجعل الحلول المفهوميّ مستغرقاً في الموضوع الذي حلّ فيه، مفرداً كان أو نوعاً يمثّل كثرة. كما ميّز أيضاً المثال المجرّد من المعيّن المحسوس، وتكلّف تفسير الحلول نفسيًّا. وشاهده في دائرة الأعيان والمحسوسات، علاوة على إدراكه منطقيًّا وفلسفيًّا. وعبّر عن طبيعة إدراك هذه المفاهيم والمعاني بأقنية الإدراك الحسيّ

٦٦. Aristote, Organon I, p. 4.

والعقلي[٦٧]. فكان في شروحه متابعاً المفاهيم النفسيّة المشّائيّة التي تفرّق بين مستويات الإدراك. وكلّها في أسسها من صنيع أرسطو. وربّما كانت شروح الإمام للتوضيح، أو جاءت نتيجة الشروح الموسوعيّة المزجيّة، وهي طابع ذلك العصر. ولعلّه أيضاً انطلق من الحواس في نظرته النفسيّة ليتوافق مع انطلاقته من المفرد المشخّص منطقيًّا. ومثال ذلك قوله: «فتأمل أنّ المدركات الأول للإنسان في مبدأ نظرته حواسه...»[٦٨]. وتعليقنا هذا لإثبات وحدة التفكير والتحليل عند الإمام، وللتأكيد على وحدة البنية في مؤلّفاته وأفكاره من جهة، ولدعم رأينا السابق من جهة أخرى. وفيه ذهبنا إلى أنّ ركن البنيان المنطقيّ الغزالي وأساسه المشخّص المحسوس. وقد أكّد الغزالي في غير موضع خلال فقرته السابقة على دور المفهوم انطلاقاً من الموضوع المفرد. إذ قال: «فإنّ لكلّ موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصّه وانضمام غيره إليه، لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته». وهكذا تتبلور الاستقلاليّة والهويّة للحدّ المفرد الذي يبقى متجوهراً، سواء دخل عليه الحمل المفهوميّ، أو تجرّد بمعنى شامل يضمّه مع غيره، كما هي الحال في المعنى الثاني. أمّا المقول الحمليّ الذي يوجد في الكثير من الأفراد فهو الكلّي الماصدقيّ ضمن المعنى الثاني. وبما أنّه يتعذّر أن يكون الكلّي الواحد موجوداً في الكثرة المحسوسة بآن واحد، فهو، إذاً، مجرّد وشامل للأفراد.

ولقد اقترب الغزالي في تصوير المعنى الكلّي هذا من كليّات فورفوريوس الخمس، التي يكون فيها الجنس كلاً شاملاً لعدّة أنواع. ونعلم مسبقاً أنّ نظرة الشرّاح الأرسطويّين ولا سيمّا فورفوريوس نظرة ماصدقيّة، ترى الحدود من خلال الأفراد واندراج الخاصّ منها في العامّ. فينطبع ذلك في ذهن الإمام تصنيفاً للأجناس والأنواع وإدراجاً للفرد المشخّص ضمن نوعه وجنسه. وبهذا يندرج عمرو في الإنسان والفرس ضمن الحيوان، ولا يمكن أن يندرج الفرس ضمن الإنسان، لأنّ للفرس أثراً في النفس، كما يقول الغزالي، يتجلّى في تجريد الفرس المحسوس، وجعله صورة كليّة شاملة، هي الحيوان. ولعلّ التجريد بدلالته النفسيّة هو العمليّة التصنيفيّة

٦٧. توسّع الغزالي في هذه الشروح خلال استعراضه المنطق في المعيار، ص ٥٣ ـ ٥٥.
٦٨. الغزالي، المعيار، ص ٥٥.

العقليّة بدلالتها المنطقيّة. ففرضت من ثمّ طبيعة الأبحاث امتزاج الرؤية النفسيّة بالتفسير المنطقيّ، فكان انطباع المحسوس وأثره في الذهن تجريداً. وبهذا التمييز يفصل الإمام بين الكلّي الماصدقيّ المجرّد والذي يتضمّن المحسوسات، وبين الكلّي الحال في المحسوسات. كما أنّه رأى في المحسوسات كثرة من الأفراد تمتدّ أفقيًّا وتنضوي تحت الكلّي. وبذلك انطلقت خلفيّته من جعل الأشياء أعداداً. إذ تصبح الإنسانيّة بالعدد، كما قال، فتشمل مجموعة من الأفراد المعدودة، وتأخذ بالنظرة الكميّة الماصدقيّة.

ثمّ يعترف الغزالي بصعوبة التمييز بين الكلّي بمعنى الإنسانيّة، وبين الكلّي بمعنى الإنسان الشامل. ويرى أنّ ذلك من الأبحاث الشاقّة التي تحتاج إلى جهد ذهنيّ. لهذا كرّر شرحه المسألة في فقرته السابقة. وركّز على التمييز بين الماهيّة المجرّدة التي تحلّ في الأفراد، فتجعلهم مستغرقين بمفهومها، وتجريد جوامع صفات الأفراد التي تلتقي في الإنسانيّة فيتركّب من تجريدها معنى كلّي ذهنيّ يشمل المجموع. وإنّنا نرى في هذا الصعود من المفرد المشخّص المحسوس إلى الكلّي العامّ عدّة اعتبارات مؤثّرة، إضافة إلى الأبعاد المنطقيّة. فهو نوع من البعد الفلسفيّ الأفلاطونيّ في جدله الصاعد. ومن التجريد النفسيّ والإدراك العقليّ للمعنى المتميّز عن الواقع الذي يشكّل رمزاً شاملاً لعدّة أفراد متحقّقة في الأعيان. وهو شطر من النظرة الأرسطويّة فلسفيًّا ومنطقيًّا، تلك التي ترى في المجرّدات خروجاً من المحسوس إلى المعقول. وفيها يقول الغزالي: «إنّه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان، فإنّها أشخاص معيّنة، إذاً الدينار الموجود شخص معيّن، فإن جمعت أشخاص سمّيت دنانير ولم يعرف أن الدينار الشخصيّ المعيّن يرتسم منه في النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصوّر له... فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكلّ دينار يفرض صورة كليّة لا شخصيّة»[٦٩].

وهكذا تنثال الصور المحسوسة والمعقولة، وتنساب بين الإدراكين. فترسل المعاني النفسيّة في مجرى الكلّي العقليّ تذويباً لأشكال تحقّق الكلّي الشامل في الوقائع المحسوسة. ومرّة أخرى يحفظ الغزالي خطّه وطبعه في الانطلاق من المفرد المشخّص المحسوس. ففي المعنى الثاني انعقدت المحسوسات والجواهر المفردة المشخّصة، كما

٦٩. الغزالي، المعيار، ص ٤٣.

سمّاها أرسطو، على الكلّي الجامع والمجرّد الذهنيّ والصورة الشاملة. وعلى عكس نظريّة المثل والخلفيّة التحليليّة، تنطلق النظرة الماصدقيّة من رؤية الشمول تجريداً وجمعاً لعدد من الأفراد. وتلاءم هذا البعد مع أبحاث الغزالي المؤسّسة على المفرد المعيّن والتركيب الاسميّ اللغويّ. كما وأنّ الشرح الماصدقيّ يبدأ منطلقاً من الخاصّ إلى المعقول العامّ الذي يشمله، وهذا يؤيّد رأينا السابق. وإذا أشكل استيعاب هذه المسائل فسنمثّلها، توضيحاً، بنقطة في الدائرة تتشعّب منها الخيوط انبعاثاً واستقبالاً، بحيث تمثّل النقطة الكلّي الماهويّ ومنها تنطلق الخيوط وتحلّ في المفردات المنتشرة حول محيط الدائرة، كما تتجمّع خيوط النقاط بدورها وتعود إلى النقطة نفسها، بحيث تمثّل العودة، الصورة المجرّدة الشاملة، بحسب المعنى الآخر.

ويقول الغزالي في منحى آخر حول هذه المعاني المؤيّدة بالمشخّصات: «فإن قيل فالجوهر الكلّي أوّليّ بمعنى الجوهريّة أم الشخصيّ، قلنا الجوهر الكلّي على ما سيأتي قوامه بالشخصيّات، إذ لولاها لم تكن الكليّات موجودة. فالشخص في الرتبة متقدّم عليه، لكنّ الشخص في صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكلّي ولا يفتقر في الوجود إليه»[٧٠]. وهذا تصريح وتوضيح، بأنّ الشخصيّ المتجوهر هو انطلاقة الكلّي الشامل. فالماصدق ومثله المفهوم يدوران في أفق النظرة إلى المعيّن. وإذا كانت الكليّات الماهويّة هي حقيقة الأشياء وهي الموجودات الأساسيّة أو المعاني الإلهيّة، فمن الضروري تحقّقها في المشخّصات خيوطاً حلوليّة. فالمعيّن يتحقّق وجوداً ومصيراً من خلال الحمل الماهويّ المفهوميّ عليه، ويتبلور في كونه مستغرقاً بالمفهوم والماهيّة. وبهذا، إذاً، ينبع المعيّن المشخّص من عمق نتاج الغزالي. وقد لعب دوراً مهمّاً في الأبعاد المنطقيّة تحت تأثير مجموعة العوامل التي ذكرنا. كما توافق تحليلنا الأوّل في بداية الفصل وفي أثناء العرض مع تحليل فقرة الغزالي وتآزر على تشخيص تطلّعات الإمام وكشف حقائق عرفانه. وقبل ختم الفقرة السابقة الذكر سنلمّ بتحليل بسيط لبعض مصطلحاتها وتعابيرها، توضيحاً لبُعْدَيْ المنطق وتمييزاً للمفهوم والماصدق على ضوء هذه المفردات.

وقد ورد فيها: الإنسانيّة المطلقة، والعموم والخصوص، والوحدة والكثرة،

٧٠. الغزالي. المعيار. ص ٢٠٢.

والإثبات والنفي، والوجود في الأعيان، ومقولة على كثيرين، وإنسان بالعدد، وغيرها. وكنّا حلّلنا في بداية هذا الفصل بعضاً من معانيها وألفاظها، وعرّجنا على ما توحي به من خلفيّة منطقيّة. فقلنا إنّ الإطلاق يُقصد به إطلاق الصفة والحكم. وهو منظار مفهوميّ يجعل الحكم والصفة يحلّان في الموضوع، والموضوع هو المفرد المشخّص، فالماصدق طاغ. ثم أكّدنا أنّ العموم والخصوص معانٍ لها دلالة كميّة عدديّة تشير إلى شموليّة للأفراد، أو تخصيص بمعنى الأقلّ في العموميّة والشمول. فتناولنا النظرة العدديّة والكثرة والوحدة، وما يلحقها من أشياء ومفردات وماصدق. وقد توافق الإطلاق مع شرح الغزالي لمعنى المفهوم ودوره الحلوليّ، فاستعمل التعبير ليشير إلى كيفيّة تحقّق الإنسانيّة في المعيّنات. واستخدم العموم والخصوص ليشيرا إلى الدّلالة الكميّة العدديّة. كذا هي الحال بالنسبة للإثبات إذ توافق الإثبات مع كيفيّة إطلاق المفهوم، تثبيته أو نفيه صفةً كان أو ماهيّة. وكنّا قد ذكرنا أنّ الإثبات له جوانب مفهوميّة، بينما الإيجاب يعني الكمّ والبعد الرياضيّ الماصدقيّ. أمّا العين والأعيان فتعني المشخّصات المحسوسة وهي حجر الزاوية في نظر الغزالي. وقد تداول فيها دلالةً على كيفيّة استغراقها بالكليّة الإنسانيّة أو كيفيّة تضمّنها في الكلّي الشامل المجرّد الذهنيّ. وما نبغيه ليس تكراراً، إنّما إعادة ربط بين الصورة والأدوار التي حصّلتها وأدّتها هذه المصطلحات في الفقرة. مثلما وردت في الكتب المنطقيّة على امتداد تحليلنا لها بما توحيه وتعنيه، وبكل أغراضها اللغويّة وخلفيّاتها المنطقيّة. وقد تطابق واجتمع كلّ تعبير في النصّ الأخير مع شرح الغزالي لكلّ من المفهوم والماصدق. واتّفقت جميعها مع تحليلنا لإيحاءاتها ودلالاتها، كما توافق ذلك مع تصريحات الغزالي نفسه ومع غايته في إعطاء كلّ تعبير مجرى ودلالة. وبهذا تكتمل البنية وتتجانس وتتماثل فتشكّل بحثاً واحداً واتّجاهاً واضحاً. نَعِمَ فيه المزج المنطقيّ بالمعاني الإسلاميّة، ضمن البعدين المنطقيّين، بنصيب وافر. ونال منه الفكر الإسلاميّ قسطه الماصدقيّ ومفهومه الإلٰهيّ. وقد أمدّتنا هذه البنية المكتملة بحريّة إعطاء التفسيرات والأحكام لمنطلقات الغزالي الماصدقيّة، مع مخالطاتها المفهوميّة ضمن حدود المعاني الإسلاميّة والنقل عن ابن سينا. ونطوي الفصل أخيراً بإعادة استدعاء ما حلّلناه على يد أداتي المفهوم والماصدق، فيقتضب بما يلي:

١ . روت معاني المفهوم والماصدق غليل الأبحاث الحديثة، وأوقدت النور فوق

الخلفيّات المنطقيّة. فدرست توجّهات منطق أرسطو وحلّلته. وقد اختلف الفلاسفة المحدثون في التفسير، لكنّهم تعمّقوا في التحليل ووفوا الأبعاد درساً وشرحاً، ومنهم غوبلو الفرنسيّ.

٢. دلّت الشروح والاستنتاجات على أنّ الغزالي تناول، بأبحاثه المنطقيّة الثلاثة في الحدّ والقضيّة والقياس، الدراسة من خلفيّتين. وعبّرت المفردات والتصوّرات عن ذلك، بما أوحته معنًى ودوراً إجرائيًّا. ويمكن القول إنّ المفهوم والماصدق اختلطا في تفسيرات الإمام.

٣. ظهر البعد المفهوميّ تحت تأثير البنية الأرسطويّة المتمثّلة في تركيب القضيّة وحدودها وفي القياس السلجستيّ. وفعل الطابع الإسلاميّ فعله، فتمثّل المفهوم صفة وحكماً دينيًّا نصيًّا يحلّ في الموضوعات والمعيّنات. وكانت المفهوميّة في إطار الحمل المنزّل الشرعيّ.

٤. غذّت الخلفيّة الماصدقية الجانب الأكبر من أبحاث الغزالي المنطقيّة، وطغت عليها. وجرت مفردات اللغة العربيّة في حقلها الفسيح وأرضها الخصبة منسجمة مع هذا البعد. وأصاب التأثّر بالشرّاح الاسميّين نصيباً. كان ذلك بعد تفكيك مجموعة المصطلحات والمفردات والنصوص وتحليلها. واستنتجنا أيضاً أنّ هدف المعاني الإسلاميّة احتبس في المحصورات والمعيّنات المشخّصة والحالات المخصوصة.

٥. خلصنا إلى القول باستبعاد النظرة التحليليّة الماهويّة المجرّدة من أبحاث الغزالي، لغرابتها عن طبعه وسمة تفكيره. وأشرنا إلى أنّه عرّفها ونادى بها وحدّد الحدّ على أساسها. إلّا أنّ الشريعة وطبيعة اللغة حالت دون الأخذ بالمثل والماهيّة عمليًّا، بالرغم من مزج المنطق بالتفكير الإسلاميّ.

الفصل الثاني

النظرة العلائقيّة في منطق الغزالي

كابدت الأبحاث المنطقيّة أمد التاريخ، وكان أرسطو قد رأى بعقليّته العلميّة وفي إشارة مقتضبة منه في التحليليّ الثاني أنّ المنطق ينتسب إلى العلوم البرهانيّة. وقد بيّن كيف تنتسب الهندسة لهذه العلوم ولم يوسع في ما يتعلّق بالمنطق. ورُفِعَ الحجاب بعد عصره عن منطق المعايير ومنطق الفرض. وتعني كلمة الفرض في العربيّة في ما تعنيه الفريضة والواجب. وما لبثت هذه العلوم المنطقيّة أن تبلورت حديثاً فغدت عند البعض علماً يبرهن استنباطيًّا قوانينه، شأنه في ذلك شأن الهندسة التي تستنبط قضاياها وقوانينها ونظريّاتها من بضعة تعريفات ومسلّمات. حتى إنّ الهندسيّين المحدثين انحصرت دراستهم في تحديد مسلّمات كلّ هندسة وحصر القضايا أو النظريّات التي تترتّب عليها. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر عُرِفَت هذه الحركة الفكريّة باسم (الاكسيوماتيك (Axiomatique) ، أي مباحث تأسيس أو تأصيل الهندسة، أي إرجاعها إلى أصول، وافتتح ذلك مورتز باش Pash ١٨٨٢ م.

وتفرّع عن الاتجاهات الحديثة المنطق الرياضيّ في الربع الأوّل من هذا القرن، بعد أن ظهر رأي غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) عن رموز المنطق وأسّس الحساب منذ ١٨٧٩ م. إذ ردّ تعريف العدد إلى ثوابت المنطق الصوريّ، بحيث غدا استنباط الرياضيّات كلّها من مبادئ المنطق الصوريّ وحده. ثم تسلّح المنطق بالرمز وأعلن ديفيد هلبرت أنّ المنطق والرياضيات نبعا كلاهما من نبع واحد أسبق منهما وهو

الطريقة الاكسيوماتيكيّة أو من الصوريّة الخالصة (Formalisme pure) ، فلكي تستقيم الرياضيّات والمنطق يجب الذهاب إلى أبعد من حدودهما ومسلّماتهما والوصول إلى كونهما علمين استنباطيّين. بحيث يقبل الفرد حدوداً ومسلّمات أوليّة عارية من كلّ معنى سواء في المنطق أم الرياضة. وعندها نصل إلى رموز نضعها وضعاً. ومن ثمّ فهي صوريّة بحتة لا تتضمّن معنى ما. وذلك بوضع رموز لثوابت وقوانين من المنطق. فالنسق عند رسل Russel مثلاً يستعمل الرموز مع مسلمات للتضمّن والوصل والفصل والنفي والمساواة والعدد. بينما مسلّمات هلبرت كبيرة جداً نسبة إلى رسل.

ولعلّ هذه المسلّمات شبيهة بما سمّي قديماً بالعلاقات المنطقيّة وبدلالات الألفاظ على المعاني مع الفارق الكبير في الأسس والحدود والتوجّه. إلّا أنّ الأبحاث الحديثة والمستجدّات المنطقيّة نستكين إليها نظراً لتماسكها ومناقبيّتها المنهجيّة، نستجير بها ونهرع للإمساك بأدواتها فتكون لنا عوناً على التحليل وشهادة على خلفيّات الغزالي وتقويماً لمرامي منطقه ونسقه. وهو الذي حاول إقامة علم منطقيّ يستند على مجموعة من العلاقات الكليّة، حصّلها من دمج المنطق الأرسطويّ بعلم أصول الفقه، وجعلها معياراً للنظر العقليّ فلسفيًّا وفقهيًّا. إلّا أنّه لم يبلغ فيها مرتبة تحرير العلاقة الصوريّة المنطقيّة من المعنى ومن مادّة الحدود والقضايا. ولكنّ ذلك لا يقف حائلاً بيننا وبين الكشف عن الحقائق الكليّة والمجرّدات والنسق الذي اتّبعه. فربّما استشففنا من نسقه محاولة جادّة منه في تقديم نسق قائم على بضعة علاقات صوريّة. علماً بأنّ النظريّة المنطقيّة ككلّ بدأت بأرسطو وتوسّعت على أيدي المسلمين ومن ثمّ غذّتها عبقرية اللغة العربية وطبيعتها إضافة إلى أبحاث علم الأصول. ولا سيّما لدى الإمام الشافعي الذي وضع قانوناً كليًّا، يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفيّة معارضتها وترجيحها. واستنبط الشافعي علم أصول الفقه واضعاً للخلق قانوناً كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع[١]. وهذا في إطار المنطق القديم.

كان نتاج الغزالي المتأثر بأرسطو والشافعي نموذجاً منطقيًّا، يمكّننا من استخراج مجموعة علاقات منطقيّة. رغبنا في الانفراد بها والإلحاح على الظفر بخلفيّتها وتقليبها على

١. الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، المكتبة العلّامية، ١٢٧٩ هـ، ص ٩٨ ـ ٩٩.

كلّ وجه. ولم يكن ليتأتّى لنا ذلك، لو لم نتسلّح بالنظرة العلائقيّة الحديثة ونتزوّد بعدّة المقارنة، لنطّلع على لبّ علائق منطق الغزالي، وندرك مراد علاقاته وطابعها.

والعلاقة في اللغة ارتباط بين شيئين بنسبة ما أو لضرورة ما. وقد عرف المسلمون دور العلاقة، فقال الجرجاني عنها: «العلاقة هي شيء بسببه يستصحب الأوّل الثاني كالعليّة والتضايف...»[٢]. ولفت انتباهنا في الباب الأوّل جملة علاقات زخرت بها معظم كتب الغزالي المنطقيّة. فعزلنا، هنا، أشهرها والمهم منها وهي: التضمّن، والمطابقة، واللزوم أو الإلتزام، والفصل والشرط، والمساواة، والعلّة أو العلّية، على الرغم من كون الأخيرة لا تمتّ إلى الفكرة الرياضيّة بشيء. وقد اكتنزت العلاقات المنطقيّة حديثاً، ووقف مفكّرو المنطق أمام مشكلتها، فتناولوها بالبحث المجرّد والمستقلّ. وكان للتضايف والإضافة شأنهما في أعمال لايبنتز حديثاً، وتحدّد على أساسها نسق العلاقات الرياضيّة المنطقيّة[٣]. كما كان لنظريّة العادة واستصحاب الأوّل للتالي شأن في قيام العلّة عند هيوم. ـ وتجدر الملاحظة إلى أنّ الاستصحاب يعني ترافقَ نهجٍ وتتابعاً شكليًّا ـ.

وقد ميّز الغزالي بين العلاقة العلّية الظاهرة وهي التتابع والعلّة الحقيقيّة وهي واحدة تتجلّى في الخلق الإلـهيّ. ومن ثمّ نادى المنطق الجديد بمجموعة إضافات عبّر عنها في اللغة بالأسماء الموصولة، (Relatifs)، أو حروف العطف. وعرف مفهوم الأحوال، (Cas)، وتكلّم على التساوي والتماثل (Symétrie)، والتعدّي (Transitivité) في الرياضة والمنطق[٤]. وقد فتح هذا المنطق الأفق أمام علاقات جديدة، من غير علاقة التضمّن[٥]. وأماط اللثام عنها جميعاً. أمّا علاقة التضمّن فتقوم عليها الفكرة العامّة في المنطق الأرسطويّ إلى حدّ ما، ومبدأها التداخل بين الحدود نوعاً ما. ويبلغ المنطق بواسطة رابطة التداخل بين الحدود مرماه في التصديق على النتيجة. تلك التي تُحصّل من ترابط حدّيها وتداخلها، عبر عمليّة تضمّن الأوسط للأصغر وشمول الأكبر على الأوسط في المقدّمتين. وينطوي التصوّر

٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٥.

٣. Blanché, *Op. cit.*, pp. 193 - 194, pp. 201 - 204.

٤. رسل، برتراند، أصول الرياضيّات، جـ ٣، ص ٣٢ وما بعد.

٥. *Ibid.*, p. 201

عادة على تصوّر أعمّ منه وتصوّر أخصّ منه. وبهذا الفهم يتمحور المنطق حول علاقة التداخل والتضمّن. ولقد انطلق نقد القياس في العصر الحديث من الهجوم على هذه العلاقة الوحيدة. ورأى أصحاب النقد أنّ هناك استدلالات أخرى غير القياس. ففتحوا بذلك الأفق أمام جملة علاقات جديدة، من غير علاقة التضمّن، عبّر عنها بعضهم بالرموز [٦]. ومن أمثلتها ما يلي:

رابطة الوصل ورمزها «٨» للدلالة على العطف في اللغة.

رابطة الفصل ورمزها «٧» ويعبّر عنها في اللغة العربيّة (بإمّا... أو)

وهناك الفصل القاطع المنحصر منها، (Disjonction exclusive)

والفصل المنتشر (Disjonction adjonctive)

رابطة الشرط ورمزها ⟵ ويعبّر عنها في اللغة العربيّة (بإذا... ف...).

وسنهتدي بلمحة موجزة عن المستجدّات المنطقيّة والرياضيّة الحديثة، قبل أن نحلّل ما اختزنه الغزالي من علاقات. ولاسيّما إنّ معاني هذه المستجدّات تُنير لنا السبيل، بحيث نمسك بنواصيها وأداواتها ليكون لنا في ذلك عون وهداية.

لم يُعجب ديكارت بالمنطق الصوريّ إعجاب كانط فيه، وقال أريد منهجاً يكشف عن الحقيقة، أي يكشف جديداً لم يكن معروفاً في المقدّمات، لأنّ القياس الأرسطويّ لا يستنبط جديداً عمّا هو في المقدّمتين. واتّجه اتّجاهاً رياضيًّا يعتمد النظرة الكمّيّة من دون تصوّر الأجناس والأنواع، القائم على الماصدق أو تداخل الموجودات. وهو يشرح رأيه بالمتوالية الهندسية التي تقوم على حدّ ونسبة فقط نستطيع بواسطتها أن نكشف ما شئنا من حدود. مثلاً، إذا كان لدينا العدد (٦) والنسبة (٢) وهي الضعف، فإنّ (٦) هي ضعف (٣) والعدد (١٢) هو ضعف العدد (٦) وهكذا... إذ يصل ديكارت بالنهاية إلى متتالية مطلقة، تكشف عن آلاف الأعداد التي تتوالى كضعف (٦ – ١٢ – ٢٤ – ٤٨ – ٩٦ الخ). وكان بدأها بالستّة المستخرجة من الثلاثة[٧]. وتتجلّى عظمة ديكارت بمنهجه القائل: بأنّ هناك أفكاراً بسيطة وواضحة يجب اعتمادها. والتحليل الذي يوصلنا إلى مطلقات مثل نسبة

٦. *Ibid.*, p. 201.

٧. *Ibid.*, p. 176

الضعف في المثال. ثم يأتي التركيب المتجلّي في المتوالية. وهذا النسق، رغب دائماً في أن تكون المسائل واضحة وبديهيّة ندركها بفطرة العقل[٨]. وقد أفسح هذا في المجال أمام ليبتز لرؤية منطقيّة ارتكزت على إيجاد دالّة ثابتة في المعادلة ودالّة متغيّرة. وكان الثابت ركنَ العلاقة المنطقيّة عنده.

ثم خطا برتراند رسل، الفيلسوف المعاصر خطوات واسعة في إرساء المنطق على مجموعة علاقات محدّدة. وقد اكتملت إرهاصات ديكارت وليبتز على يديه، بإخراجه نظريّة اللوجستيك (Logistique)، علماً منطقيًّا تسلّح بالرياضة وابتعد عن استعمال اللغة والأقيسة اللغويّة. وأصبح قادراً على التعبير عن قضايا الرياضة بلغة المنطق. كما ردّ اللوجستيك الحساب إلى الحدود المنطقيّة. فأثبت أنّ الرياضيّات البحت هي فرع من المنطق الصوريّ. ويعتبر الطابع العامّ لكتاب رسل «أصول الرياضيّات» الممثّل الحقيقيّ لهذه الفلسفة العلميّة. ولم يكن اتّجاه رسل في الفكر الفلسفيّ الرياضيّ بدعاً، إنّما تأثّر بمَنْ سبقه وخصوصاً «بيانو» الإيطاليّ وتلاميذه. إذ نادى «بيانو» بنظريّة جبر المنطق، وجبر المنطق فصل من فصول المنطق الرياضيّ اختصّ بحساب الفئات فقط. — سنوضحه فيما بعد —. ومن ثمّ طوّر «رسل» كتابات بيانو الرمزيّة بعد مطالعتها وهضمها، مما سمح له بتوجيه الرياضيّات الوجهة المنطقيّة. كما ترك رسل ثورة «ميل» التجريبيّة وتركيبيّة «كانط» القبليّة، ووجد بردّ اليقين عند بيانو[٩]. وكان أن مال بيانو، كما ذكرنا بالرياضيّات نحو المنطق وأخذ بحساب الفئات ومثاله: أن (ص) + (ص) = (٢ ص) في الجبر العادي، أمّا في الفئة، (Class)، فإن جمع (ص) أو ضربها لا ينتج سوى (ص)[١٠]. وأضاف على ذلك مجموعة ثوابت منطقيّة كالتضمّن والإضافة والمتغيّرات. فتهيّأ الأمر لحساب القضايا. ومن ثمّ لردّ الرياضيّات إلى المنطق، وجعل المنطق مجموعة مسلّمات وعلاقات صوريّة بحتة.

وإذا استرجعنا المنطق الأرسطويّ والقياس التقليديّ فإنّنا نجده بمعظمه يقوم على ألفاظ اللغة. بدون أن يعني ذلك عدم استعمال أرسطو للرمز، فقد كان أوّل مَنْ وظّفه

٨. أنظر ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة الخضيري، جـ ٢، القاهرة، الكاتب العربيّ، ١٩٦٨، كل المقال.

٩. Blanché, *Op. cit.*, p. 326.

١٠. الفندي، محمّد ثابت، فلسفة الرياضة، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٦٩، ص ١٣٠.

في القياس ب آ. وسبق أن ذكرنا، بأن شروط القياس تنحصر في مشاركة الأوسط

ج ب
―――
ج آ

للطرفين أو لأحدهما، وما يستتبع ذلك من قواعد الكمّ والكيف والسلب والإيجاب. بينما الأمر في المنطق الرياضيّ، وفي أبسط حساب فيه المسمّى حساب القضايا، يتميز باختفاء النظر في الحدود. وربّما وضع أسس ذلك الرواقيّون في منطق القضايا الابتدائيّة. ويتمثّل اختفاء البحث في الحدود بطرح الحدّ الأوسط، مع ما يشاركه الطرفان في معناه. بحيث تسقط الحواجز اللغويّة من الاعتبار. ثمّ انتقل رسل إلى منطق العلاقات معتبراً إيّاه أوثق صلة من منطق القضايا والفصول وحسابهما. وأنّه لا يمكن التعبير عن الحقائق الرياضيّة تعبيراً صحيحاً نظريًّا إلّا من خلال استخدام منطق العلاقات. إذ تُؤخذ القضايا جميعاً وحدات، كلّ وحدة منها غير منقسمة في داخلها أو محلّلة إلى حدود، كالموضوع والمحمول. ويرمز إلى كلّ منها بحرف (ل) على سبيل المثال. ويحاول هذا الحساب أيضاً أن يحدّد علاقة تلازم بين قيم الصدق والكذب، التي تنسب إلى تلك الوحدات والقضايا. وجلاء لهذه المفاهيم، سنوضحها بمثال «رسل» التالي: «يمكننا أن نضع مكان العلاقة (ع) حاصل الجمع أو الضرب المنطقيّ لفصل العلاقات الذي يكافئ (ع)، أي بتقرير بعض هذه العلاقات أو كلّها. ويكون هنا مطابقاً لحاصل الضرب أو الجمع المنطقيّ لفصل العلاقات الذي يكافئ (ع) إذا كانت (ع١) تكافئ (ع). ونستخدم هنا تطابق فصلين، وهو ما ينتج من القضيّة الأوّلية عن تطابق الفصول لنصل إلى تطابق علاقتين...»[١١]. و «رسل» في فقرته، يحاول أن يركّز، على الثابت المنطقيّ، أي العلاقة بين القضيّتين (ع) و (ع١)، وعلى الانطباق بينهما. وفي ضوء ذلك نتمكّن من التوسّع والاستنباط. فإذا استخدمنا (س) و (ص) رموزاً وقيم قضيّة أو قضايا، باعتبار أنّ لها علاقة مع (ع)، نجد علاقتها مع (ع١) مطابقة أيضاً للتكافوء بين (ع) و (ع١). ولهذا يرى «رسل» أنّ (س ع ص) تطابق (س ع١ ص). إذاً، فتطابق الفصلين ينتج تطابق العلاقتين.

ولنُسلس هذا بمثال محسوس، فنعبّر عن (ع) بالأبوّة والمتعلّق بها بالأبناء، ثم

١١. رسل، أصول الرياضيّات، جـ ١، ص ٦١ ـ ٦٢.

نضيف إلى ذلك متعلّقات أخرى أولاد كيت وكيت[١٢]... بينما تبقى العلاقة ثابتة. ومثال آخر يقدّمه «رسل» متناولاً فيه العلاقات الصوريّة بالرياضيّات. ومفاده يدور حول علاقة المساواة التي تحكم النظرة الكمّيّة. إذ يقول فيه: «إنّ الكمّيّة هي شيء يقبل المساواة الكمّيّة بشيء آخر... وجميع أنواع المساواة تشترك في خصائص ثلاث، هي أن تكون منعكسة ومتماثلة ومتعدّية[١٣]. بمعنى أنّ أيّ حدّ له هذه العلاقة على الإطلاق، فله هذه العلاقة مع نفسه – أي إنّها علاقته بنفسه –. فإذا كان (آ) له هذه العلاقة مع (ب) كان (د) له هذه العلاقة مع (آ)...»[١٤]. طبعاً، شرط أن تكون العلاقة ذاتها بين (د) و (ب). وإنّ استشهاداتنا هذه ليست سوى الدّليل على ما ذهب إليه «رسل» من ردّ المسائل الرياضيّة إلى مجموعة علاقات منطقيّة محدّدة يقوم بينها نسق معيّن: «فإنّ جميع الرياضيّات البحتة تنفرد بالبحث في التصوّرات التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصوّرات المنطقيّة الأساسيّة، وأنّ جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادئ المنطقيّة الأساسيّة»[١٥].

لن نشغل أنفسنا طويلاً بالانقياد خلف هذه المسائل تجنّباً للملل. فهي أدوات شفاء للفكر والمنطق، لكنّ وقعها على الأذهان عنيف وشائك، والقبض على زمامها مديد وشاق. وكفى ما بذرناه منها أن يكون على أعمال الغزالي حسيباً وإطاراً مفيداً. وعساه ينبت خيراً في ثنايا التحليل، ويساعدنا على المقارنة والتقويم. ولن نحمل قبليّة في تبيان علاقات منطق الغزالي، زاعمين أنّه أقام العلاقات والثوابت الصوريّة، وأسّس أكسيوماً ومسلّمات بديهيّة مجرّدة لمنطقه. بل جلّ ما في الأمر أنّ الغزالي سار على منوال المناطقة المسلمين، ومَنْ سبقهم من اليونان وعلى رأسهم أرسطو وأورغانونه. ثمّ أضاف في محاولته المزجيّة بعض الشروح وتوسّع في العلاقة بين الحدود المنطقيّة والفقهيّة، ممّا جعله يرتكز على مجموعة من العلاقات، ذكرها عرضاً واستخرجناها بعد التحليل.

١٢. المرجع نفسه، ص ٦٢.
١٣. والأصحّ متناظرة.
١٤. المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٧١.
١٥. المرجع نفسه، جـ ١، ص ٢١.

والمقصود بذكرها عرضاً، أنّ الغزالي لم يع تجريدها أو يردّ أبحاثه إلى جملة أوّليّات وعلاقات صوريّة. لكنّه أبرز الشروح وتوسّع فيها أكثر من سواه، واستبدل الكثير من المصطلحات والعلاقات. مثل استبداله العلّة بالأوسط، وعلاقة التعليل بالتضمّن. وكان أرسطو قد تحدّث عن قياس العلّة من دون أن يجعله مكان السلجستيّ. ودفعنا جهد الإمام إلى القول بقدرته على تجريد عمليّة الاستنباط، وردّها لعلاقة صوريّة بين الحدود تخدم المعاني الإسلاميّة. ورغبة في المزيد من الكشف والتمييز سنحلّل بعض علاقات الحدود بطابع أبعادها ودورها العمليّ في جعل المنطق معياراً ومحكًّا وكشّافاً للجوانب الصوريّة المجرّدة، ومسخّراً للمعاني الخاصّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هدف المنطق الرياضيّ المعاصر الوصول إلى هذه المجرّدات البحت والعلاقات المنطقيّة الصارمة، التي تستند عليها العلوم. والعمل على تحديدها في نسق ما. ولقد حصرنا مجموعة من العلاقات المنطقيّة الأساسيّة في منطق الغزالي وهي كالآتي:

أولاً: علاقة التضمّن

تعتبر علاقة التضمّن العلاقة الوحيدة التي يستند عليها القياس الأرسطويّ، على الأرجح، شرط أن يؤول منطقه على الشمول طبعاً، وليس على الاستغراق. وتكدّ هذه العلاقة في مسعيين ومطلبين: أوّلها الحدّ، وثانيها الاستدلال. أمّا علاقة التضمّن بالحدود فتعود إلى تصوّر المدرسة المنطقيّة الأرسطويّة للحدّ، التي تزعم أنّه يفيد التعريف بالماهيّة. والماهيّة، مثلما يُعلم، تدرك بالجنس والفصل. لذا يكون تصوّر الجنس بتصوّر الحدّ الأعمّ الشامل للمعنى موضع الدراسة. أي تضمّن الأعمّ للأقلّ في العموم. وأضاف المسلمون الشروح اللفظيّة على هذه العلاقة. كما سار الغزالي على هذا النحو وأقرّه. وكان الإمام قد توسّع في علاقة اللفظ بالمعنى وعلاقة المعنى بالمعنى. وتميّزت شروحه بطابع اللغة العربيّة وخصوصيّتها التي تعتمد الفرد المشخّص وما يجمعه من اسم عامّ.

كذلك هي الحال في علاقة التضمّن ضمن الاستدلال، فيها يلعب الأوسط دور التداخل بين الحدّين الآخرين. ويحمل التضمّن في الاستدلال أبعاداً منطقيّة تتعلّق بالماصدق. لكنّ المسلمين لم ينتبهوا إلى أنّ لغتهم، وجانباً من أقيستهم ينحصران

بالماصدق والشمول. ولو فعلوا ذلك لكان منطقهم قائماً على علاقة التضمّن وحسب. إنّما بعد المفهوم الدينيّ والنقل عن أرسطو امتزجا بالماصدق ولا سيّما إنّ أرسطو نفسه، في شروحه اليونانيّة، لم ينطلق من الشمول، كما رأى نفر من المحلّلين. بل قال ما معناه في الفرنسيّة: "Animal appartient à homme" «حيوان خاصّة الإنسان». ثمّ أوّلها المناطقة الغربيّون تأويلاً: "L'homme est animal" وعنوا بـ Est الوصف أو الصفة بعض الأحيان. أمّا العرب فترجموا ذلك فهماً، «حيوان يوجد لإنسان»، ثم كتبوه لغةً، الإنسان حيوان، بمعنى المبتدأ والخبر. ولو استوعبوا أرسطو جيّداً لوجب أن يترجموها: الحيوان خاصّة، أو تخصّ، الإنسان. فكانوا بذلك قد خرجوا بمنطق مغاير للشرّاح، وقريب من أرسطو نفسه وعلم الأصول الذي يعتمد حلول الحكم الدينيّ ومفهوميّة النصّ المطلقة على الحالات المفردة والفروع.

وقد رأينا أنّ الغزالي تابع ابن سينا في تصوّره لتداخل الحدود. وكانت علاقة التضمّن محور شرح القياس وخلفيّته، وخصوصاً في المقاصد والمعيار. واللذان اعتمد فيها الأمثلة التي تركن إلى تضمّن المعنى العامّ للمعنى الخاصّ. ولم تبلغ علاقة التضمّن شأو التجريد الذي بَلَغَتْه في العصر الحديث. ومردّ ذلك اختلاط المعنى بالصورة، لأنّ الحدّ الاسميّ عند العرب إنّما يؤخذ أساساً من نصّ تعليميّ متلقّن، فمعناه جاهز.

ثانياً: علاقة المطابقة

وهي علاقة الألفاظ بالمعاني وليست علاقة منطقيّة تماماً، إنّما هي تُعنى بنسق الدلالات اللفظيّة الذي رافق الشروح المنطقيّة. والمطابقة ليست علاقة رياضيّة إنّما هي نوع من أنواع القياس التطابقي الذي يستخدم في الهندسة (Congruence) . حيث نطبّق شكلاً على آخر، فإن انطبقا فبينهما تساوٍ.

ركّز الإمام على هذه العلاقة في كتبه واعتبرها مميّزة من التضمّن. والتطابق في اللغة موافقة اللفظ لمعناه، بمعنى أن لا يكون اللفظ أخصّ من المعنى أو أعمّ منه. كلّ ذلك شرط أن يؤول المنطق وفق النظرة الشموليّة الماصدقيّة. وقد عدّد الغزالي المطابقة ضمن سياق استعراضه للعلاقات اللفظية ودلالتها على المعاني، وقدّم ذلك بقوله:

«الألفاظ تدلّ على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة»[١٦]، إحداها المطابقة. فالدّلالة هي تحديد العلاقة بين الألفاظ والمعاني، بجعل أسس العلاقة تقسم إلى ثلاث مسلّمات أو أوّليّات، تكون أساساً لنسق الدّلالة بين اللفظ والمعنى. وإذا أخذنا المسألة بشكلها المنهجيّ العامّ رأينا المنطق الرياضيّ يجعل نسقه يستند على عدد قليل من المبادئ والعلاقات المنطقيّة[١٧] بمثل استناد الدّلالات عند الغزالي على ثلاث مع الفارق الكبير في مسار كلّ منهما ودرجة التجريد. لكنّ النهج تمثّل في حصر الدّلالات وتجريدها وجعلها منطلقاً للاستدلال. وكان عمل ذلك طابع فلسفة العلوم الحديثة، التي أرجعت المنطق إلى قواعد بسيطة ومحدّدة.

كما خدمت مطابقة اللفظ المعنى أغراض الغزالي، فجعلت مبحث الحدّ علماً عربيًّا يهتمّ بدلالات الأسماء على المعاني. ذلك لأنّ اللغة العربيّة تزخر بالألفاظ المتعدّدة التي تدلّ على معنى واحد. وساعد ذلك علم أصول الفقه الذي سوّى مثلاً، بين الأَمَة - مؤنّث عبد - والرقيقة، وكلاهما لفظ يقع عليه الحكم على معنى واحد. فالحكم على أحدهما ينتقل إلى الحكم على اللفظ الآخر، لمطابقة كلّ لفظ للمعنى الواحد المشترك بينهما معاً. ولم يكن الإمام مبتكراً في وضع هذه العلاقة، فقد سبقه إليها ابن سينا. لكنّهما لم يجرّداها من المعنى ويجعلاها علاقة صوريّة بحتة.

ثالثاً: علاقة اللزوم والالتزام

حذا اللزوم حذو غيره من علاقات الغزالي المنطقيّة، واللزوم في اللغة يتمثّل بالترابط والاستتباع والترافق بين اللفظ والمعنى أو المعنى مع المعنى الآخر. وهذا التلازم والاستتباع غير محدّد ويتداعى إلى غير نهاية[١٨]. وقد فصّله الإمام في معظم كتبه، واتّجهت أبحاثه اتّجاهين: أوّلها تلازم استتباع الحدّ للحدّ، وهو علاقة منطقيّة تجريديّة في نهايتها. ثانيهما تلازم استتباع السبب للمسبّب، وهو علاقة منطقيّة ووجوديّة تفسّر بعض المشاهدات من خلال منظار الأشياء المتعاقبة. ويفرّق المناطقة في عصرنا الراهن بين اللزوم الصوريّ واللزوم المادّي وبين اللزوم بين حدّ وحد وبين

١٦. الغزالي، المعيار، ص ٣٨.
١٧. رسل، أصول الرياضيّات، جـ ١، ص ٢١
١٨. الغزالي، المحك، ص ١٠.

قضيّة وقضيّة ، وعلى الرغم من صعوبة هذا التفريق ،إلّا أنّ المناطقة المحدثين وعوا هذا التفريق وتكلّموا أيضاً على علاقة اللزوم بين القضايا. يقول رسل ، مثلاً ، «من المستحيل وضع تعريف اللزوم... أن (ق) يلزم عنها (ك) فإن كانت (ق) صحيحة فإن (ك) صحيحة ، أي ان صدق (ق) يلزم عنه صدق (ك). كذلك إذا كانت (ق) باطلة كانت (ك) باطلة ... أي أنّ الصدق والكذب يؤدّي بنا إلى لزوم جديد ، ولا يعطينا تعريفاً للزوم»[19]. واللزوم المادّي يفضي بنا إلى مسألة التتابع الطبيعيّ ، التي فصّلنا بحثها في علاقة العليّة لاحقاً. ثم إنّ اللزوم الصوريّ يتجلّى في العلاقة ضمن القضيّة الشرطيّة ، كما رأينا.

ولم يخرج الغزالي من اختلاط اللزومين المادّي والصوريّ ، وخصوصاً أنّ أبحاثه انطبعت بسمة التصاق المعنى بالصورة. فامتزج اللزوم بالقضايا الشرعيّة ودالّاتها في الكتب الإسلاميّة. مثلما لازم الوقائع الطبيعيّة في الكتب الأولى. واعتاص الأمر على رسل في العصر الراهن ، فذكر في شرحه للمسألة : أنّ الكلام الذي يتناول النوع الصوريّ ربّما ظهر بأنّه يتناول النوع المادّي. فـ «سقراط إنسان ، إذن سقراط فانٍ... يتّضح على الفور ، أنّنا يمكننا أن نضع أيّ إنسان بل وأيّ كائن آخر بدلاً من سقراط. وواضح أنّه ولو أنّ النص الظاهر هو عن اللزوم المادّي فإنّ المفهوم هو لزوم صوريّ... »[20].

وتاقت نفسنا إلى استخراج الاستتباع والتلازم من أبحاث الإمام علاقة مضمرة في ثنايا أبحاثه على مستويي الحدّ والقضيّة. والنزوع إلى ذلك يخفي محاولة تشبيه ، وقلب مواقع بين الأبحاث المنطقيّة الفقهيّة والأبحاث الهندسيّة الإقليديّة ، التي اكتشف في العصر الراهن سرّها وبراعتها ، في كونها ذات نمط واحد متماسك. وتأتّى ذلك عن علاقة التلازم المنطقيّة بين مجموعة مسلمّاتها المعدودة ، التي اجتمعت على نسق ما. إذ قال فيها رسل : «إنّ الرياضة البحتة لا شأن لها بما إذا كانت بديهيّات ونظريّات أقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الفعليّ ، أم لا. فهذا من شأن الرياضة التطبيقيّة أن تقرّره... وما تقرّره الرياضة البحتة هو أنّ القضايا الإقليديّة تستنبط من بديهيّات

١٩. رسل ، أصول الرياضيّات ، جـ ١ ، ص ٤٧.
٢٠. المرجع نفسه ، ص ٤٧.

إقليدس، أي إنّما تقرّر لزوماً...»[٢١]. وانعكست النظرة الصوريّة وتبدّت في علاقة التلازم والاستتباع اللفظيّ، التي عبّر عنها الإمام قائلاً: «الدّلالة بطريق الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنّه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم... فأمّا دلالة الالتزام... المدلول فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدّي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال...»[٢٢]. ويستطيع الدارس إذا تدبّر منطق الغزالي استخراج رابطة «اللزوم» من القضايا الطبيعيّة والشرعيّة المنتشرة في ميدان الكتب. لذا نرى هذه العلاقة جزءاً من خلفيّات الإمام المنطقيّة، استللناها من ثنايا أبحاثه ونصوصه التي لم يعلن فيها استقلاليّتها وصوريّتها بما فيها القضايا الشرطيّة وأمثلتها. ولعلّنا نعثر على هذه الرابطة في الكثير من الأقيسة التي عرضها وشرحها. فاللزوم أو القياس الشرطيّ المتّصل ليس سوى صورة معبّرة عن علاقة اللزوم بين القضيّتين.

وكان مقصود الغزالي في الإسهاب بعرض هذا النوع، تحديد نوع العلاقة بين القضيّتين فيه، وجعلها معياراً للاستنباط. ولم يتجرّد فيها عن اللزوم المادّي الرابض في القضيّة المعطاة: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلّي متطهّر. إنّما التسمية بمعناها اللغويّ والتركيز على كون هذه القواعد معياراً ومحكًّا، يؤكّدان حقيقة العلاقة المنطقيّة التي تختفي ضمن أبحاثه وأفكاره، بالرغم من عدم التعبير عنها علانية. ويقصد بالعلنيّة تصريح الغزالي بالعلاقة الصوريّة البحت، لهذا الثابت المنطقيّ المسمّى لزوماً والذي يقول فيه «رسل»: «إنّ اللزوم الصوريّ هو إثبات كلّ لزوم مادّي لفصل معلوم...»[٢٣]. ونرى أنّ اللزوم الاستدلاليّ عند الغزالي هو استمرار لدور اللزوم الشرعيّ، رابطة تحكم الأصول. فلا عجب أن يؤدّي اللزوم قسطه في المنطق عند العرب قاطبة، وبأبحاثهم في الحدّ والقضيّة على السواء، لأنّ أمر اللزوم مرتبط بطبيعة اللغة العربيّة ومفرداتها ومعانيها، ومنجدل بالواجب والأمر والنهي الشرعيّين، ومنعقد بالمشاهدات الطبيعيّة والمطالعات المنطقيّة

٢١. المرجع نفسه، ص ٣٤.
٢٢. الغزالي، المعيار، ص ٣٩.
٢٣. رسل، أصول الرياضيّات، جـ ١، ص ٨٦.

لمفكّريهم. ولعلّ أمثلة الغزالي الفقهيّة تسوقنا إلى ربط المفاهيم الدينيّة بهذه العلاقة[٢٤]. فهناك علاقة شرعيّة بين الحرام والحلال تقوم على التناقض. إذ الحلال هو ما ليس حراماً. الحرام هو ما ليس حلالاً. إذاً، يوجد تلازم منطقيّ بين الحالتين، اللتين يمكن الاشارة إليهما بما يلي:

الحرام (ف) الحلال ـ (ف) أي سلب لف

الحلال (ف) الحرام ـ (ف) أي سلب...

وهذا اللزوم حافل به القرآن والسنّة، فالحلال غير الحرام والمحرّم، وليس ضروريًّا أن يكون الشيء والمحرّم واجباً فربّما كان الكفّ عنه غير واجب. أمّا المباح فيحلّ فعله ويحلّ عدم فعله. ويكون الواجب بالكفّ عن الحرام والطلب في ترك الفعل. كما يقع اللزوم المنطقيّ بين القضيّتين (القتل حرام) (وعدم القتل واجب). فوجوب الفعل بحرمة نقيضه. ويمكن الرمز إليهما بالطريقة التالية:

عدم القتل واجب (ف)

القتل حرام، لزوم (ف) وهكذا...

وتتّسع هذه الرابطة المنطقيّة لتشكّل نسقاً في علم الأصول، بحيث يتحدّث الغزالي عن لزوم قضيّة عن قضيّة أخرى واجبة. ويتكلّم عن لازم اللازم لازم[٢٥]. وما يثير ذلك من إشكالات نتوسّع فيها ببحثنا ضمن الفصل الثالث المخصّص للأصول. وقد أصاب هذا اللزوم القضايا ذوات الجهات التي نقلها الإمام عن ابن سينا. فذكر الغزالي الرابطة الضمنيّة بين الواجب والممكن والممتنع. مثلما فعل في القضايا الشرعيّة من خلال الواجب والمباح والحرام. وخصّص هذه العلاقة الضروريّة بميّزات، ردّدها خلال أبحاثه هذه مراراً. وكان ابن حزم قد وعى اللزوم في القضايا ذوات الجهات منطقيًّا وشرعيًّا. وقال في كتابه التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه: «إعلم أنّ عناصر الأشياء... في الأخبار... ثلاثة أقسام. إمّا واجب وهو الذي وجب وظهر... كطلوع الشمس كلّ صباح، وهذا يُسمّى في الشرائع الفرض واللازم. وإمّا ممكن... وهذا يُسمى في الشرع الحلال والمباح. وإمّا ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه،

٢٤. يمكن مراجعة أمثلة الغزالي الفقهيّة في كتبه المنطقيّة وما عرض ضمن أبحاث الباب الأوّل.
٢٥. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٧١ ـ ٧٢.

كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً... وهذا القسم يُسمى في الشرائع الحرام والمحظور...»[٢٦]. والقصد في الاستشهاد بمقارنة ابن حزم بين الموجهات والشرعيّات إبراز التبادل بين طبيعتي القضايا. ولا سيّما استبدال الشرعي بالعقلي. مع بقاء اللزوم علاقة غير مصرّحة على المستويين المنطقيّ والشرعيّ. فمع طلوع الشمس هناك لزوم منطقيّ لطرف القضيّة الموجبة، يتمثّل بطلوع الصباح. وهو ذاته اللزوم بين الصلاة الصحيحة والمصلّي المتطهّر. كما أنّ بقاء الإنسان تحت الماء يلزمه استحالة الحياة. بمثل لزوم الحرمة للخمر، لكون المسكّر حراماً.

ولقد أشار الغزالي لمحاً إلى كون علاقة اللزوم علاقة صوريّة مجرّدة من خلال الكلام العامّ عن العلم والمعلوم. فقال: «ربّما ظنّ أنّ المعلوم متقدّم على العلم وليس كذلك، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً، مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالماً بلا ترتيب. إلّا أنْ يوجد المعلوم والمحسوس معلوماً ومحسوساً بالقوّة لا بالفعل، فيكون متقدّماً على العلم بالفعل ولا يكون متقدّماً على العلم بالقوّة»[٢٧]. فإذا اعتبرنا العلم تصوّراً ذهنيًّا وجدناه متساويًّا مترافقاً مع المعلوم الذي يعني الوقائع والمحسوسات. ومن ثمّ يحدث اللزوم رابطة على مستوى الصورة المنطقيّة المترتّبة في الذهن، وعلى مستوى الواقع القائم في المحسوسات.

ولم يحسم الغزالي قبليّة العلم والمعلوم. لكنّ المهمّ أن يُستنتج من كلامه أنّ اللزوم مقولة موجودة في الذهن تربط المتصوّرات، وهي صورة أيضاً عن عمليّات التتابع في المشاهدات الواقعيّة. ويمكن اعتبار أعمال الإمام وشروحه بداية وعي اللزوم الصوريّ، وجعله علاقة استتباع ذهنيّة، إلى أن أصبحت ثابتاً منطقيًّا مجرّداً في العصر الراهن. ويمكن الحكم بأنّ علاقة اللزوم والعلّة علاقتان منطقيّتان حكمتا منهج الغزالي. وربّما اعتبراللزوم ثابتاً صوريًّا مضمراً لعب دوره في خلفيّة الإمام المنهجيّة. بل ربّما انبعث اللزوم من دوره العمليّ على مستوى الألفاظ والحدود، فكان رابطة اسميّة شرحها الغزالي وانطلق منها تحت وطأة التركيب اللغويّ بمفرداته ودلالاتها على المعاني. مثلما شقّ اللزوم طريقه على مستوى القضايا الشرطيّة وأقيستها الفقهيّة، والنسق

٢٦. ابن حزم الأندلسيّ، التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، تقديم إحسان عبّاس، بيروت. مكتبة الحياة، ١٩٥٩، ص ٨٦.

الشرعيّ بمجمله. لهذا جعلنا اللزوم رابطة صوريّة تحتلّ جانباً مهمًّا في منهج الغزالي. وقد شغلت علاقة اللزوم حيّزاً ثابتاً في جدول الصدق اليقينيّ لقضاياه، إذ اقترنت العلاقة الصوريّة بأمثلة الغزالي في اليقين العقليّ أو الإسلاميّ على السواء. فصدق الطرف الأوّل من القضيّة الملازمة يوجب صدق الآخر. والحال نفسها بالنسبة للكذب. ولزوم الإباحة أو التحريم يتوافق مع النصّ والدليل.

رابعاً: علاقة الفصل

تُنصِّبُ اللغة العربيّة الأدوات، ومثالها، (إمّا)، لإرضاء هذه العلاقة والتعبير عن المعنى المانع الخلوّ فيها. ولم تقتصر هذه الرابطة المنطقيّة على ما أخذ عن تلامذة أرسطو من المناطقة في وضعهم للشرطيّ المنفصل، بل تعدّتها إلى صميم الأقيسة الفقهيّة المتعاندة، التي عرفها الغزالي جيّداً وسمّاها التعاند. وقد جردّناها رابطة صوريّة تتحكّم ببعض أنواع الاستدلال في كتب الغزالي، كما أطلق المسلمون على هذه الرابطة المنطقيّة أحياناً تسمية السبر والتقسيم[٢٨]. وكان أن زوّدنا الغزالي بعدّة أمثلة، أبان فيها عن علاقة الفصل المضمرة، ومنها قوله: «زيد إمّا بالعراق وإمّا بالحجاز... – "Disjonction exclusive" – فإنّه، إن ثبت أنّه بالعراق انتفى عن الحجاز، وغيره. وأمّا إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربّما يكون في صقع ثالث...»[٢٩]. وإذا حلّلنا هذه العبارة وجدناها تصوّر إبطال أحد الطرفين، وتبعد الإتيان بالقسمة المنتشرة – وخصوصاً عندما نستعمل (أو) – والأخذ بها. كما أنّ احتمال وجود زيد في مكان ثالث أو رابع وارد. فالأنجع الاعتماد على علاقة الفصل المنطقيّة، التي تصيب الحصر. مثل قول الغزالي: «إنّا نقول هذا الشيء إمّا مساوٍ وإما أقل وإمّا أكثر، فهذه ثلاثة ولكنّها حاصرة، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث...»[٣٠]. ومن ثمّ، لنجرّد هذه المعاني، إبرازاً لهذه الرابطة وبلورة لصوريّتها، بأن نضع الرموز مكان الكلمات والحروف. ويصحّ ذلك عند

٢٧. الغزالي، المعيار، ص ٢٠٦.
٢٨. الغزالي، المعيار، ص ١٠٠.
٢٩. الغزالي، المحكّ، ص ٤٣.
٣٠. المصدر نفسه، ص ٤٣.

المناطقة في علاقة الانفصال، أو لدى الفقهاء في القسمة. ولنفترض ما يلي بعد أن نأخذ المثال الأوّل السابق في حالة زيد:

إنّ الطرف الأوّل رُمِزَ له بالحرف، (ب)، زيد بالعراق.

والطرف الثاني رُمِزَ له بالحرف، (ج)، زيد بالحجاز.

والرابطة أو الفصل بالرمز، (٧)،

فحاصل هذا ونتاجه، بحسب الصدق عند الغزالي وفي القضيّة المنفصلة عموماً، المسطّح التالي:

ب	ج	ب ٧ ج
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

أي إذا كان، زيد إمّا بالعراق وإمّا بالحجاز، وكلّ طرف صحيح، فإنّ القضية المتعاندة صحيحة. وإذا كان أحد الأطراف كاذباً، فإنّ القضيّة صحيحة، لأنّ زيد يوجد بالطرف الآخر صحيح. فالفصل القائم بالقضيّة صحيح. وتكذب القضيّة في حال كون الطرفين كاذبين معاً، إذ تكون القضيّة عندها ليس زيد لا بالعراق ولا بالحجاز. وقد تكلّم المسلمون مطوّلاً عن صعوبة التقسيم واحتمالات وجود حالات أخرى غير المذكورة في أطراف الفصل[٣١]. وبهذا تقوم رابطة الفصل بدور منطقيّ مهمّ في المجالين العقليّ والفقهيّ. وتشكّل علاقة منطقيّة تتحكّم في الأقيسة الشرطيّة المنفصلة والمتعاندة، كما هي في جوهر التقسيم الفقهيّ الإسلاميّ. ولم يعزلها الغزالي ويجرّدها عن المعنى، لكنّه جعلها قاعدة مهمّة في عرضه وأبحاثه.

٣١. المصدر نفسه، ص ٤٤.

خامساً : علاقة الشرط

تختصّ هذه العلاقة بالقضايا التي تدخلها أداة الشرط (إذا)، وهي تلعب دور الرابطة المنطقيّة أكثر من كونها علاقة ثابتة تتحكّم بالكثير من المسائل كاللزوم والعلّة. وتمهّد رابطة الشرط لإجراء علاقة اللزوم بين طرفي القضيّة. وأعطى الغزالي مثالاً عليها فقال : إذا كان الوتر يؤدّي على الراحلة بكلّ حال، فهو نفل[٣٢]. وتستلزم الرابطة من الأدوات اللغويّة الجواب : (إذا كذا... فهو). وهي تمكّننا أسوة بالتي سبقتها من إعداد مسطّح منطقيّ رياضيّ يكون بمثابة التجريد الصوريّ لهذه العلاقة. نُقيِّم على ضوئه جدولاً للصدق والكذب على الشكل التالي :

إذا كان الوتر يؤدّى على الراحلة، رُمِزَ لها بالحرف (ب)
فهو نفل، رُمِزَ لها بالحرف (ج)
أمّا رابطة الشرط، فَرُمِزَ لها بالإشارة ←

ب	ج	ب ← ج
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

ونستشفّ من شرح الصدق والكذب، لمثال الإمام[٣٣]، وعلى امتداد هذا المسطّح، أنّ القضيّة المركّبة من طرفي الشرط كاذبة في حالة واحدة، حين يكون التالي، أو الطرف الثاني، - أي جواب الشرط - كاذباً. وتُجمَع أداة الشرط مع جوابها، لتلعب دور الرابطة أيضاً في علاقة اللزوم بين القضيّتين. فيقع اللزوم بين طرفي القضيّة شرطاً. وقد تكلّمنا على صدق وكذب كلّ طرف منها، وما ينتجه في الآخر، في الباب الأوّل في فصل القياس. بينا تناولنا في المسطّح، حكم القضيّة

٣٢. المصدر نفسه، ص ٣٩.
٣٣. المصدر نفسه، ص ٣٩.

المشروطة ، كلًّا في العمود(ب←ج) وليس حكم كلّ من المقدّم والتالي مُنْفَصِلَيْن. وكان الهدف تجريد هذه الرابطة لتثبت ما يمكن استنتاجه منها. ولنعلن أنّها خلفيّة منطقيّة صوريّة استنتجناها من تعرّجات الأبحاث وشروحها ، على أنّها علاقة قائمة في المنطق والأصول معاً. وقد وردت قبل الغزالي ، كما هو معلوم ، عند المناطقة والأصوليّين. لكن الإمام بلورها في مزجه للعلمين ، وجعلها ثابتاً صوريًّا ، في قياسيّ المنطق والفقه ، يؤدّي دوراً عمليًّا ، من دون أن يصرّح به أو يعيه.

سادساً : علاقة المساواة

تسود علاقة المساواة التفكير المنطقيّ والرياضيّ وتحتلّ حيّزاً في رحاب الفهم الكمّي وتترعرع في جنباته. وقد صَلُحَت لأكثر من موضع في كتب الغزالي المنطقيّة ، ومضت في غير مبحث من مباحثه مع تغاير في البعد عن دورها في المنطق الرياضي. ولم تكن علاقة المساواة غريبة من أبحاث أرسطو وتابعيه ، إذ لم يبتدعها الإمام من دفق خاطره. ولكنّها مع ذلك كانت مضماراً لأبحاثه ، ومجالاً صوريًّا لاقى خصبه إلى جانب شرح التداخل بين الحدود ، ضمن تبيان قواعد القياس ، الذي قال الغزالي عن الحدّ الأكبر فيه : «إنّما سُمّي أكبر لأنّه يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع ، وإن أمكن أن يكون مساويًّا...»[٣٤] وجعل علاقة المساواة قائمة ضمنيًّا في تركيبة الميزان أيضاً ، بحيث تتعادل الكفّتان والنتيجة ، مثلما ذُكِرَ في استعراض القسطاس المستقيم. كما جعل الإمام التعادل نوعاً من المساواة بين درجة يقينيّة المقدّمات وبين النتيجة. وتوحي كلمة الميزان نفسها بالمعادلة الكمّية. وقد لعبت رابطة المساواة دوراً في طبيعة الحكم ونقيض القضايا[٣٥]. واستخرجنا من جهتنا هذه الرابطة خلال المعاني المتّصلة بعلاقات الحدود وعلاقات القضايا والأحكام. فحدود الغزالي المسمّاة ، أكبر وأصغر وأوسط وتساوي وأعمّ ، تشير إلى ذلك. علماً أنّ المساواة نالت نصيبها في الفلسفة الحديثة ، على يد المناطقة الرياضيّين. وأدّت دوراً مهمًّا في بناء نظريّة الكمّ ، وأتاحت شروح الغزالي الفرصة لنرجّح التباين بين علاقة التساوي الكمّية المنطلقة من مفهوم الجزء

٣٤. الغزالي ، المعيار ، ص ٨٧.

٣٥. الغزالي ، المحك ، ص ٢٧ ـ ٢٨.

والكلّ، والكمّيّة المجزّأة، وبين الأعمّ والأخصّ مفاهيم كمية تدلّ على التساوي غير القابل للانقسام إلى مقادير. فهي، من ثمّ، نوع من الكيف. إذاً، فرابطة التساوي التي وردت عند الإمام، وخصوصاً في كتبه ذات الصبغة الأصوليّة، ليست سوى نمط من الكيف الخاصّ أو ما سُمّيَ في العصر الراهن الكمّ المطلق. الذي لا يتصوّر معه الانقسام إلى مقاديرَ وأجزاء. فالتساوي استُخدم عند الإمام في الأحكام الفقهيّة تعبيراً عن علاقة منطقيّة تتوسّط بُعْدَي الأعمّ والأخصّ. وهما اللذان يشيران إلى مفهوم كيفيّ شموليّ، له أبعاده المنطقيّة التي تكلّمنا عليها في الفصل السابق. لذلك لم تلمّح العلاقة الرياضيّة بينهما من جهّة، والعلاقة بينهما وبين التساوي من جهة أخرى، إلى الأجزاء والمقادير، على نقيض ما توصي به تصوّرات الكلّ والجزء المستخدمين في الكتب ذات الصبغة المنطقيّة الأرسطويّة[٣٦]. ولا يمكن للمرء أن يتصوّر علاقة الحدود والقضايا الفقهيّة، علاقة كميّات ومقادير رابطتها التساوي، والأعمّ والأخصّ. بل هي أحكام وكيفيّات معيّنة تحكمها هذه الروابط المنطقيّة. فالحكم والحدّ الفقهيّ لا يقبلان التجزّوء والمقادير.

ولقد نضجت مفاهيم الكمّ المطلق في عصرنا الراهن. فقال رسل: «وفيها - أي الكمّيّة المطلقة - لا تكون المساواة علاقة مباشرة، بل تحلّل إلى مقدار مشترك،أي إلى انطباق العلاقة مع حدّ ثالث. وفي هذه الحالة سيكون ثمّة نوع خاصّ من علاقة الحدّ بمقداره، ويكون بين مقدارين من النوع نفسه علاقة الأكبر والأصغر، على حين. إنّما تنطبق المساواة والأكبر والأصغر على الكمّيات بفضل علاقتها بالمقادير...»[٣٧]. ونبلور رأي رسل بأنّ المساواة تؤخذ على أساس الكمّيّة غير المنقسمة وليس على أساس العدد. فالكمّيّة غير المنقسمة أوسع من مفاهيم الكلّ والجزء،وهي تتناول مفاهيم الأعمّ والأخصّ من دون المقدار. وخيّل لبعضهم وجود نوع من التشابه والاشتراك في مفهوم علاقتَيْ المساواة والانطباق. لكنّنا وجدنا اختلافاً في دور كلّ من العلاقتين. إذ اقتصر الانطباق على علاقة الحدود، بينما لعبت المساواة دوراً في علاقة القضايا وترتيب الاستدلال والميزان، إلى جانب دورها في العلاقة بين الحدود. وافترقت كلّ

٣٦. في المقاصد خصوصاً والمعيار نسبيًّا.
٣٧. رسل، أصول الرياضيّات، جـ ٢، ص ٧٣.

منهما عن الأخرى في العصر الحديث. وكان لكلّ منهما، أيضاً، دورٌ إجرائيّ في المنطق الرياضيّ. فأدّت علاقة التطابق نفعاً في مجال الهندسة والنسق الهندسيّ، لما لها من أبعاد كيفيّة. بينما لعبت علاقة التساوي دوراً كميًّا على صعيد الحدود المنطقيّة والجبريّة والرياضيّة عامّة.

أمّا علاقة التساوي فقد استُخرجت من جنبات أبحاث الغزالي، بعد أن كانت كامنة مضمرة بباطنها. ولم يبلغ فيها الإمام مرتبة التجريد، إنّما كانت علامة فعّالة في ميدان الشروح، ودالّة محرّكة في مجموعة الخلفيّات المنطقيّة. وقد انجلت في المزج، وخلال المفاهيم الإسلامية والأصوليّة، من (أحكام وأعمّ وتساوي وأخصّ إلخ).

سابعاً: العلاقة العليّة

للعلّة مقام مهمّ في آراء الغزالي الفلسفيّة والمنطقيّة والدينيّة. ويمكن اعتبارها رابطة منطقيّة حكمت نسقه المنهجيّ والفكريّ. وعسى أن نجد طريق السلامة إذا وفّينا العلّة درساً، وفرّعنا بحثها على ثلاثة مجالات، فيسهل مرتقاها ويطيب ثمارها:

أوّلها: نظريّة العلّة الشرعيّة، مثلما وردت عند الإمام.
ثانيها: العلّة ودورها، واسطة في القياس، أو ما يُسمّى الاستعلال.
ثالثها: العلّة رابطة منطقيّة صوريّة على المستوى الطبيعيّ والوجوديّ.

وسنأتي على تجريد العلاقة العليّة في أبحاث الغزالي، برهاناً على دورها رابطة منطقيّة صوريّة مضمرة. فنبدأ بالعلّة الشرعيّة التي تعمد إلى استنباط الفرع من الأصل: «لا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم»[٣٨]. والعلّة تجري في مسالك متعدّدة، فهي تطلق على معنى مناط الحكم، والمناط في الأصل، اسم مكان (النوط) بأي التعليق، من ناطه به، إذ علّقه عليه وربطه به. والمناط هو العلّة، لأنّ الشارع ناط الحكم بها وعلّقه عليها [٣٩]. ويقال تنقيح المناط.أي التهذيب والتميز في اللغة. والكلام المنقّح هو الكلام الذي لا حشوَ فيه. ولقد حصر الغزالي طرق الاجتهاد

٣٨. الغزالي، المستصفى، جـ ٢، ص ٥٤.
٣٩. النشار، مناهج البحث، ص ١٢٤.

والتعليل في مجال مناط الحكم في ثلاثة أمور: تحقيق مناط الحكم، وتنقيح مناط الحكم، وتخريج مناط الحكم واستنباطه[٤٠].

وتتمّ عمليّة تحقيق مناط الحكم بإسناد الفرع إلى علّة الأصل بواسطة الاجتهاد والتخمين. ووضّح الغزالي ذلك بمثال، تناول فيه كيفيّة تقدير الكفايات في نفقة الأقرباء. ويُحصّل الاجتهاد بمعرفة ضرورة الكفاية، ثمّ بتقديرها، وإنّ الرطل ربّما كان قدره كافياً في الحبوب. وربّما قيس حمار الوحش بالبقرة[٤١]. ويظهر من أمثلة الغزالي أنّ هناك نصًّا وأصلاً يقضيان بالكفاية للقريب، ثمّ يأتي الظنّ بالتقدير إن كان رطلاً أو حماراً وحشيًّا. وبهذا يكون تحقيق المناط في ربط الفرع بالأصل وتقدير الكميّة القاضية بالكفاية.

أمّا عمليّة تنقيح مناط الحكم، فتجري بحذف كلّ اللواحق والأوصاف المقترنة بعلّة الأصل حتى يتّسع الحكم. ومن ثمّ يثبت أنّه لا فرق بين الأصل والفرع إلّا كذا، أي بحدّد الفارق. وقد ذهب نفر إلى أنّ التنقيح هو تهذيب العلّة وليس الاكتفاء بتحديد الفارق[٤٢]. وتعتبر عمليّة تنقيح المناط مهمة دقيقة، فهي تهدف إلى بلورة العلّة نقيّة عن شوائبها، وغرضها الوصول إلى حصر هذه الرابطة وإيضاحها. وبهذا نضع لهذه العلاقة مقاماً رفيعاً ودوراً بنّاءً.

وتبقى أخيراً عمليّة استخراج مناط الحكم أو تخريجه، ذلك باستنباطه في حال عدم ذكر مناط الحكم والتصريح بالعلّة. ويتحوّل الغزالي في عمليّة استنباط المناط إلى استخراج العلّة بالرأي والنظر. مثل استخراجه سبب تحريم الخمر لعلّة الإسكار. فيستعين في القياس المنطقيّ العقليّ الذي يصرّ على إعلان العلّة حدًّا أوسط خلال عمليّة القياس والاستدلال. وتكتسي عملية الاستنباط بدور وفعل مُهِمَّيْن في الاجتهاد الفقهيّ، وخلالها تتمّ عمليّة التفتيش عن العلّة. ويستخدم الأصوليّون طريقة السبر والتقسيم في البحث عن العلّة واستخراج مناط الحكم. وقد تحدّثنا عن هذه الطريقة في الباب الأوّل، وسنفصّلها في الفصل الثالث من هذا الباب، كما يقف الباحث في

٤٠. أنظر المستصفى، جـ ٢، ص ٥٢ وما بعد.
٤١. الغزالي، المستصفى، جـ ٢، ص ٥٤.
٤٢. النشار، مناهج البحث، ص ١٢٥.

أثناء استخراجه مناط الحكم أمام ثلاثة أقسام أو أربعة تنحصر فيها أدوار التعليل، ينتقل بعدها المجتهد إلى إبطال بعض الأقسام ليثبت الحكم على قسم متبقٍ فتكون العلّة ثابتة[٤٣]. وتُعتبر عمليّة استقصاء العلّة وتوسيع دائرتها من أهمّ العمليّات المنطقيّة التي تضطلع بها العلوم التجريبيّة الطبيعيّة حديثاً. وكان أن أعطى الإمام مثالاً جامعاً عن تحقيق مناط الحكم، فذكر: وجوب العتق على الأعرابيّ، إذ أفطر في رمضان بمواقعته أهله. وسار استناداً إلى هذا الوجوب نحو إلحاق أعرابيّ آخر في هذا الحكم، عملاً بقول الرسول (صلعم): «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». ثم ألحق بهم مَنْ أفطر بالمطلق، في أيّ رمضان على مرّ السنين. مثلما ألحق الزنا بالمواطأة[٤٤] أيضاً. وبهذا كلّه وسّع دائرة الحكم استناداً إلى مناطه الأساسيّ. وفيه يتمّ حذف غير العلّة الأصليّة ـ أي التنقيح ـ فحذف، (تحديد الأعرابيّ هذا، وإفطار رمضان هذا، وتحديد جنس الأعراب). ومن ثمّ أوصلنا بالنتيجة إلى الإقرار بوجوب الكفّارة على مَنْ هتك حرمة رمضان وعلى كلّ مكلّف.

وقد شكّ الغزالي في ارتباط الحكم بالعلّة ونبّه على ذلك. ولعلّ المهمّ من هذه الشكوك التي ذكرها الآتي:

١. أنّ لا يكون الأصل معلّلاً عند الله، فنعلّل ما ليس بمعلّل.
٢. ربّما نُعلّل بعلّة غير العلّة التي أوجدها الله.
٣. أن نصيب أصل العلّة ونعيّنها، لكنّنا لا نستطيع أنّ ننقلها إلى الفرع.
٤. أنْ نلمّ بأصل التعليل ونغفل عن وصفين أو ثلاثة.
٥. أنْ تجتمع مع العلّة أوصاف زائدة.
٦. أنْ يتمّ تصحيح العلّة بدليل مغلوط، أو بما ليس بدليل.

كما تساءل عن كيفيّة استخراج العلّة... أمن التجربة والحسّ؟ أو من النصّ والشرع؟ ووقف موقفاً مرناً فقال: «لا يثبت الحكم إلّا توقيفاً. لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام بمجرّد النصّ، بل النصّ، والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلّة، فكذلك إثبات العلّة تتّسع طرقه ولا

٤٣. الغزالي، المستصفى، جـ ٢، ص ٥٥.
٤٤. المصدر نفسه، ص ٥٥.

يقتصر فيه على النصّ...»[٤٥]. ويتّضح من رأيه، ضرورة وجود العلّة في الأصل. لكن ربّما كانت غير منطوقة، أي مسكوتاً عنها. وهذا يتيح المجال أمام دور المجتهد. لأنّ العلّة تُثبت شرعيًّا عند الغزالي بثلاثة أدلّة: الدليل النقليّ، ودليل الإجماع، ودليل الاستنباط والاستدلال.

ويقول الغزالي في الدليل النقليّ، إنّه: «إنّما يُستفاد من صريح النطق أو من الإيماء والتنبيه على الأسباب»[٤٦]. وقصد بصريح النطق ما ورد فيه التعليل واضحاً لعلّة كذا، أو لأجل كذا. وكان مثال الإمام قوله تعالى: «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم». والغاية إيجاب إيتاء الزكاة وضرورة توزيع الثروة، منعاً لحصرها في طبقة واحدة من المجتمع. فالعلّة صريحة وموجبة للحكم.

ومثال آخر للعلّة المضمرة غير المصرّحة قوله تعالى: «إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء». فإنّه بيان لتعليل تحريم الخمر. ومن أمثلته أيضاً على العلّة المنصوصة تنبيهاً، ما مؤدّاه من قول الرسول (صلعم): «مَنْ أحيا أرضاً ميتة فهي له، ومَنْ بدّل دينه فاقتلوه». وهذا حكم تسبيب تظهر فيه العلّة منصوصة تنبيهاً.

ثمّ يتحدّث عن دليل الإجماع فيعرّفه بقوله: «إنّا نعني به اتّفاق أمّة محمّد صلى الله عليه وسلّم، خاصّة على أمر من الأمور الدينيّة... والجماعة إذا اتّفقوا يقال أجمعوا»[٤٧]. والإجماع على العلّة اتّفاق المسلمين على كون هذا معلولاً بعلّة كذا، فتنقل العلّة إجماعاً إلى كلّ الحالات. وكان مثال الغزالي على ذلك، تقديم الأخ من الأب والأمّ على الأخ من الأب فقط في مجال الميراث. وعلّة التقديم هنا امتزاج الأخوة القويّ في أخوة الأب والأمّ. وقد أُجْمِعَ عليه لتأثيره بالاتّفاق. وجعلت علّة التقديم تطبّق في مسائل أخرى غير الميراث كولاية النِكاح مثلاً.

وأخيراً أورد الغزالي مطوّلاً دليل الاستنباط والاستدلال، والذي سمّاه الفقهاء السبر والتقسيم. فقال فيه: «هو دليل صريح، وذلك بأن يقول هذا الحكم معلّل، ولا علّة إلّا كذا أو كذا... وقد بَطُل أحدهما فتعيّن الآخر... حرّم الربا في البرّ. ولا بدّ من علاقة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علاقة إلّا الطعم أو القوت أو

٤٥. المصدر نفسه، ص ٧٢.
٤٦. المصدر نفسه، ص ٧٤.
٤٧. المصدر نفسه، جـ١، ص ١١٠.

الكيل ، وقد بَطُل القوت والكيل بدليل كذا أو كذا ، فثبت الطعم»[٤٨] . وهذا الدليل قريب من عمليّة التعليل ، كما يتبيّن من النصّ السابق . وبه نعثر على ثلاث مراحل ، تُشكِّل مجتمعة إيفاء بالغرض :

١ . معرفة البرّ ومعرفة أفراده من دقيق وخبز وغيره ، ثمّ معرفة الربا حكماً عامًّا .

٢ . القيام بعمليّة سبر ، أي ذكر كلّ ما يمكن أن يكون علّة ، ونُسمّي ذلك عمليّة حاصرة لحصرها كلّ العلل .

٣ . نتّجه في النهاية إلى إسقاط العلل غير المرتبطة بالموضوع . ويتحقّق الغزالي من ذلك ، في اتّباع الطريقة التالية ، التي يقول عنها : «بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها أو بانتفائها ، بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها»[٤٩] . وتمدّنا مرحلة التحقّق من العلّة ، بأبرز مظاهر التأكيد على العلاقة العليّة عند الغزالي . إذ يصدّرها موضوعاته الفقهيّة . فتشكّل ثابتاً صوريًّا مهمًّا ، نجرّده نحن ، بعد استخراجه من الأمثلة والأقوال السابقة . وتعمل الرابطة العليّة في الشرع عمل الضابطة الصوريّة التي تربط العلّة بالمعلول . وقد تمثّل ذلك في طرح العلل اقتراناً مع غياب الحكم وانتفائه ، أو بقاء العلل مع بقاء الحكم . ممّا يعني أنّ معرفة العلّة الحقيقيّة تثبت بثبات الحكم ، والعكس صحيح .

ولم يجرّد الغزالي هذه الرابطة تماماً ، إنّما بقيت مرتبطة بمعانيه الفقهيّة وشروحه . مثلما جرت عليه عند معظم الأصوليّين والفقهاء ، الذين تعدّوا القسمة الأفلاطونيّة ، من دون أن يخرجوا بالسبر والتقسيم إلى حيّز التجريد الصوريّ الكامل . وقد تقدّمهم الغزالي بمزجه القياس السلجستي بالتعليل الفقهيّ . ثم إنّ الغزالي لم يقف عند السبر والتقسيم ، فلقد أخبر عن طريق آخر في استنباط العلّة ، سمّاه مناسبة العلّة للحكم . وعقّب عليه مُقرًّا أنّ هذا الطريق مختلف فيه بين الأصوليّين ، وأنّ المناسب يأتي مؤثّراً أو ملائماً أو غريباً . ومثاله : (من مسّ ذكره فليتوضأ) ، وإذاً ، مَنْ مسّ ذكر غيره فليتوضّأ . أمّا الملائم فما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، والغريب ما لم يكن لا ملائماً ولا مؤثّراً[٥٠] . والجدير أن يقال : إنّ العلّة عمليّة مساعدة في الحكم الفقهيّ .

٤٨ . المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٧٧ .

٤٩ . المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

٥٠ . المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

كما وأنّ الإنسان يكتسبها ويطلبها، كما يقول الغزالي، نتيجة وهم فيه: «... وهم الإنسان مائل إلى طلب علّة وسبب لكلّ حكم. ثم إنّه سبّاق إلى ما ظهر له، وقاضٍ بأنّه ليس في الوجود إلّا ما ظهر له. فتقضي نفسه بأنّه لا بدّ من سبب ولا سبب إلّا هذا فإذاً هو السبب...»[٥١].

وترشد هذه الفقرة إلى طبيعة المزج بين المنطق والمعارف النفسيّة، فلا يلبث أن يكفّ الإمام عن الحديث في العلّة ودورها المنطقيّ الأصوليّ، حتى ينغمس في رأي نفسيّ. فيصوّر العلّة رابطة على مستوى الحكم والتجربة الطبيعيّة، تجيب السائل على حيرته في رؤية التعاقب وردّ الأحكام وتعليقها. ويدفعنا هذا الموقف إلى اعتبار الغزالي من الذين نفوا ثبوت العلّة يقينيًّا وماديًّا، وأقرّوا بها رابطة تخدم اليقين الفقهيّ ومادّة القضايا الإسلاميّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزالي أشعريّ. وللمتكلّمين موقفان من العلّة:

أوّلها: موقف المعتزلة الذين يعرّفون العلّة تارة بالمؤثّر وطوراً بالموجب[٥٢]. وربّما كان ذلك تحت تأثير فكرة الحسن والقبح.

ثانيها: موقف الأشاعرة الذين يجعلون العلّة موجبة للحكم بأثرٍ من الشارع[٥٣].

ويلزمنا هذا الموقف بالاطّلاع على مذهبهم الذي ينادي بتأثير الله المستمرّ في الخلق، وبشمول قدرته. وتأتّت العلّة عند الإمام من صلب وجهتها الأشعريّة، رابطة منطقيّة صوريّة لها وزنها المستقلّ في الأحكام، علاوة على كونها رابطة منطقيّة أو متتالية قياسية. ونرجّح أنّه أباح التعليل باعتبار العلّة باعثاً على فعل المكلّف. وكل باعث يلزم في نهاية الأمر بالإرادة الإلهيّة، باعتبار أنّ استخراج العلّة يتمّ بشكله العميق من خلال استخراج أسباب الأحكام والأصول، أي من ثنايا كلام الله، أو ما اجتهد فيه حول كلام الله.

وكفى بالعلّة الشرعيّة أن تكون حسبياً على ما خطّه الغزالي. إذ يتكاشفها مسلكان توفيقيّان، نقليّ وعقليّ: يصفو النقليّ في أدلّة النصّ والاجماع، اللذين يقرّان

٥١. المصدر نفسه، ص ٧٩.

٥٢. الزركشي، البحر المحيط، القاهرة، مجهول، جـ ٥، ص ١٤٤ ـ ١٤٦. إستناداً إلى ما ورد عند النشار، مناهج البحث، ص ١٠٨.

٥٣. المرجع نفسه، ص ١٤٥. إستناداً إلى النشار أيضاً، ص ١٠٩.

بوجودها. ويتجلّى العقليّ في عمليّة السبر والتقسيم، والمناسبة، والطرد والعكس، وتنقيح المناط، وغيرها من الطرق. وإذا كان لنا في العلّة الشرعيّة أسوة حسنة، فإنّ الغزالي لم يتجمّد عندها، بل تعدّاها في أبعاده العلائقيّة. وعوّضها امتداداً في المجال الاستدلاليّ العقليّ والاستقراء الطبيعيّ. ثمّ أذعن لدورها الصوريّ وأنكر عليها نشاطها الفاعليّ الخلّاق، بينما اعتبرها جون ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، حديثاً، أساساً للاستقراء. لكنّه ركّز على العلّة الفاعلة، ظاهرة منتجة لظاهرة أخرى، أو ظاهرة متقدّمة على الأخرى[٥٤].

والعلاقة العليّة عند «ميل» منهجيّة وماديّة في الوقت نفسه. وقد جعل «ميل» أيضاً ظواهر الموجودات مستقلة عن بعضها وترتبط بعضها ببعض عن طريق الفاعليّة والتأثير. فتباعد موقف الغزالي، وخصوصاً، بصدد العلاقة العليّة على المستوى الطبيعيّ. ولا سيّما إنّ الغزالي قيّد العلّة الطبيعيّة في نطاق الأحكام والتركيبات والعلاقة الصوريّة التتابعيّة. ولم يدع لها مجالاً قائماً في الوجود والأعيان، أي لم يتح لها فرصة الاستقلاليّة عن ذهن الإنسان، ومن ثمّ، الخضوع لقوانين الطبيعة الماديّة، بعكس ما ذهب إليه «ميل».

وكي نمضي قدماً في تبيان العلاقة العليّة ثابتاً صوريًّا في منهج الغزالي، لا بدّ من أن نوفّر للقارئ نظرة موجزة عن آراء المتكلّمين بها. إذ يرى أرسطو أنّ العلّة مبدأ طبيعيّ وميتافيزيقيّ، يتساوق مع كونها رابطة عقليّة منطقيّة تستند عليها أبحاث المنطق[٥٥].

وكان أن لاقت فكرة العلّة قبولاً عند المشّائيّة، وخصوصاً ابن رشد، الذي احتفل بها احتفالاً خاصًّا[٥٦]. بينما أنكر المعتزلة، وعلى رأسهم العلاف والجبائي، العلّة الطبيعيّة. ولكنّهم نادوا في الحريّة الإنسانيّة بشكل مطلق، ممّا أعطى فسحة للإنسان، ودوراً في خلق أفعاله. وتوقّفت نظريّتهم أمام عتبة القدرة الإلٰهيّة. ودورها على الصعيد الطبيعيّ.

٥٤. Lalande, André, Les théories d'induction et de l'expérimentation, Paris, Boivin et cie, 1929, (Bib. de la revue des cours et conférences) p. 86.

٥٥. أرسطو، منطق أرسطو، التحليلات الثانية، ص ٣٤٩ - ٣٥٢.

٥٦. ابن رشد، تهافت التهافت، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٣٠، ص ٢٤.

ولقد سار الأشاعرة شوطاً آخر في نظريّة العلّة، فانفصلوا عن المعتزلة وركّزوا رأيهم على العادة وجريانها. وكان أبو بكر الباقلاني (القرن الرابع الهجريّ) أفضل مُعَبِّر عن نظريّة العلّة الأشعريّة، فعلى يديه تبلور مفهوم العلّة رابطة على مستوى الطبيعة وما وراء الطبيعة. وقال الباقلاني: إنّ الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة... فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها»[٥٧]. وما يريد أن يؤكّده مفاده، أنّ قدرة الله أزليّة فهي، إذاً، العلّة الفاعلة المسبّبة. أمّا مظاهر الطبيعة الأخرى فهي تتالي ظواهر تخضع جميعها لعلّة أساسيّة إلٰهيّة، و: «كلّما وجد مثلها عند كثرة أسبابها فهي وجود حادثين فقط، الواحدة بجانب الأخرى في مستقرّ العادة... (ولا يقع) إيجاب العلّة للحكم، ولا تعلو شيء عن سبب يوجبه. أمّا إنهم يقولون إنّهم يعلمون حسًّا واضطراراً أنّ الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدّة الشراب فإنّه جهل عظيم»[٥٨]. وعلى هذه الدّعامات تأصّل مفهوم العلّة عند الأشاعرة، رابطة وعلاقة بين متعاقبين. إذ فُسِّر على أساسها التتابع وحضور السبب والمسبّب، ونسب إلى العادة المستقرّة في المشاهدة، كما جعل الباقلاني القدرة الإلٰهيّة تتدخّل باستمرار في خرق العادة الذهنيّة، بأن تبطلها، فلا النار تغدو قادرة على الإحراق ولا الخمر مؤدّية للإسكار. وقد صُلِحت العلّة فلسفيًّا عند الغزالي بعرضين: عرض ردّ فيه على الفلاسفة وأنكر عليهم مقالاتهم في العليّة الطبيعيّة، وآخر لخّص فيه دور العلّة الطبيعيّة، عادة وعلاقة ذهنيّة، كما جوّز في بحثه، مثلاً، احتراق القطن وانقلابه رماداً من دون فعل النار وملاقاتها[٥٩]، لأنّ النار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقيّ، وأنّ التتابع، بين علّة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً، ليس إلّا عادة ومشاهدة خارجيّة تَمَرَّس عليها الإنسان.

ولكنّ منتقدي هذا الرأي اعتبروا أنّ نفي السبب والمسبّب في الطبيعة يجرّ إلى شناعات عظيمة على مستويَيْ الطبيعة والمنطق. فيرى ابن رشد: «أنّ مَنْ رفع

٥٧. الباقلاني، التمهيد في الردّ على المعطّلة والرافضة. القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٤٧، ص ٥٢.
٥٨. المرجع نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.
٥٩. الغزالي، تهافت الفلاسفة. مصر، دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٢٤٣.

الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أنّ ها هنا أسباباً ومسبّبات. وأنّ المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلّا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له»[٦٠].

ونحن[*] نتساءل كيف مضى الغزالي في هذه المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحدّ الأوسط، في كونه قانوناً عليًّا رابطاً الحدود في الاستنتاج؟ مثلما تربط الأسباب الطبيعيّة الظواهر، وتشكّل مرحلة بين الظاهرة والخلق الأساسي... وكيف يتمّ خلق مستمرّ من دون توسّط؟ فهل كان التأثّر الشديد بالأشاعرة وراء ذلك؟ وخصوصاً أنّ إمام الحرمين لا يفتأ يردّد: «إنّ الجمع بالعلّة - في قياس الغائب على الشاهد - لا أصل له إذ لا علّة ولا معلول عندنا...»[٦١].

ربّما حافظ الغزالي في موقفه من العلّة، علاقة منطقيّة على المستوى الطبيعيّ، على حدود النقل، من دون التعارض بين الأخير والعلم. إلّا أنّ وعيه المسألة لا غبار عليه على الأرجح. وهو الذي قال: إيّاكم والنفي العلميّ في الأحداث الطبيعيّة، لأنّه يؤدّي إلى خراب منهجيّ وتجريبيّ. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس[٦٢]. ولكنّه خشي أن تتوارى معطياته الأساسيّة، المتمثّلة في عدم جواز تقييد قدرة الله وربطها بأيّ شيء ولو منهجيًّا. فـ: «إنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر»[٦٣]. ولهذا كلّه انطلق الإمام من القدرة المطلقة والفعل المستمر لله منظّماً وحيداً لأحداث الطبيعة، على أنّ ظاهرة العلّة فيها ليست سوى عمليّة نفسيّة ومنطقيّة. فتعاقبات الطبيعة: «ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفكّ عنه...»[٦٤]. وهكذا حصل اختزال العليّة، من ضرورة طبيعيّة، إلى قانون

٦٠. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٢

٦١. يذكر ذلك النشار، في مناهج البحث، ص ١٦٤، نقلاً عن مخطوط البرهان للجويني، جـ ١. ص ٩١.

٦٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

٦٣. المرجع نفسه، ص ٢٤٤.

٦٤. المرجع نفسه، ص ٢٤٥

للعادة خلقه الله فينا. وأصبح علاقة ذهنيّة منطقيّة يخرقه الأنبياء الصالحون وملائكة الله»[٦٥]. و: «الاقتران بين ما يعتقده في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبّباً ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمّناً لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار... والموت وجزّ الرقبة... إلى كلّ المشاهدات من المقترنات في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف...»[٦٦]. ونستطيع أن نحلّل ونلخّص الموقف بما يلي:

١. علاقة الاقتران بين العلّة والمعلول ليست ضروريّة على المستوى الطبيعيّ.

٢. لا يؤدّي إثبات المعلول إلى إثبات العلّة، ولا نفيه ينتج نفيها.

٣. لا يوجد قانون علائقيّ في الطبيعة، إنّما العلّة والمعلول اصطلاح، اتّفق عليه. وهو صورة عقليّة لعمليّة اللزوم وليس لعمليّة البرهان. إذ هناك فرق، بين اللزوم تتابعاً لأحداث متصادفة ومقترنة، وبين تتابع السبب والمسبّب، وما يصدر عنهما من وجود حال لاحق ومتقدّم. وبهذا تقام العلاقة المنطقيّة على أسس جديدة تحلّ اللزوم والترابط بين الحادثتين نتيجة التكرار، فهي صوريّة شكليّة. و: «ليس في العقلاء مَنْ يشكّ فيه وهو... باحث عن وجه الاقتران. وأمّا النظر في أنّه هل هو لزوم ضروريّ ليس في الإمكان تغييره؟ أو هو بحكم جريان سنّة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزليّة التي لا تحتمل التبديل والتغيير... فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران»[٦٧]. وقد أورد الشهرستاني الرأي نفسه فيما بعد متأثّراً بالغزالي[٦٨]. كما جدّد مالبرانش في العصر الحديث الدّعوة نفسها، وجعل الله العلّة الحقيقيّة. فلا يوجد إلّا إله حقيقيّ واحد، وكلّ العلل الطبيعية ليست إلّا عللاً عرضيّة أو متناسبة. والله دائم الإشراق على الموجودات[٦٩].

٦٥. المرجع نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠.

٦٦. المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

٦٧. الغزالي، المعيار، ص ١٢٣.

٦٨. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط إنكلترا، ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

٦٩. Malebranche, La recherche de la vérité, Tome II, Livre VI, Paris, Vrin, 1963, (Bib. de Tex. Philos.), p. 111.

وحسبنا هذا القدر من عرض العلاقة العليّة في منهج الغزالي رابطة منطقيّة، على امتداد الأبحاث الشرعيّة والقياسيّة والطبيعيّة. وقد أتممنا مضائقها في المجالين الشرعيّ والطبيعيّ، وكنّا حصّلنا مجالها القياسيّ في الباب السابق. ونوجز أخيراً هذا الفصل بما يلي:

١. أدرك الغزالي طلبه المنطقيّ، وأصاب في تجريد علاقاته من دون أن يقطع بين صوريّتها ومخالطتها المعاني الإسلاميّة. وإذا كان الفارابي وابن سينا قد وضّحا بعضاً من هذه العلاقات على مستوى الألفاظ، فإنّ الغزالي وسّعها ونقلها إلى الاستدلال.

٢. ميّز الإمام بين مجموعة من العلاقات المنطقيّة، مثل: التضمّن واللزوم والاستثناء والشرط وغيرها. لكنّه احتبسها في خدمة اللغة والحكم الشرعيّ ولم يستطع أن يرتقي بها إلى حيّز الترميز. كان ذلك نتيجة نمطها والدّور الإجرائيّ الذي طبع العلاقات ووسمها بسمة الحاجات المجتمعيّة والعقليّة آنذاك، ضمن إطار التطوّر الفكريّ التاريخيّ. ولبّى هذا الطابع غرض الغزالي منطقيًّا ودينيًّا، مثلما أغنى عمليّة الاستدلال، صهر الأوسط بالعلّة الفقهيّة. فتمّ نقل الاستدلال إلى مسائل متعدّدة من الاستنتاج والبرهنة الصوريّتين، رغبة في جعل القياس الأصوليّ يتمتّع بنسق صارم.

٣. إنتقى الغزالي العلاقة العليّة ثابتاً منطقيًّا وقدّمها، فناصرته في الأصول والاستدلال العقليّ والتفسير الطبيعيّ، وآسته في شكّه وتماسك نسقه. حتى بلغت المعرفة فآوت نظريّة الخلق الإلٰهيّ والكسب الإنسانيّ الأشعريّة، واحتضنتها ولم تنحرف عنها. ولعلّ العلّة رابطة ذهنيّة في الحكم ومسلّمة منطقيّة في المنهج، لم تحتلّ مكانها لولا مسألة التعليل الإلٰهيّ الحاضرة أبداً في ذهنيّة المسلم. الذي يرى فكرة الخلق منبثّة في الموجودات يفتنّ بها فتثلج صدره وتحرّك منهجه. لكن لا يُؤمّل منها انفكاكاً، وحسبنا أنّها لازمته منذ العهود السامية السحيقة. إنّها قياس الشاهد على الغائب.

الفصل الثالث

خلفيّات المعاني والأصول الإسلاميّة في كتب الغزالي

ذكرنا، في غير موضع، تأثّر الغزالي بأصول الفقه والمعاني الإسلاميّة؛ وبيّنا اندماج المنطق بالمعاني الإسلاميّة مزجاً وتوفيقاً، ثمّ تطويعاً وتبديلاً، إلى أن أصبح المنطق بحلّته الإسلاميّة وبمعانيه العربيّة يخدم الأصول ويُستنبط من القرآن. وقد آن الأوان لنقدّم للقارئ إيجازاً مُركّزاً عن معنى الأصول وحقيقتها، علماً إسلاميًّا مستنداً على أسس ونظريّات تتباين وتتّفق. فالأصول غمر لا يُسْبَر واختزال الموضوع على الفهم أيسر. إذ سنحصر المنخوب ونترك تقديماً عامًّا لهذا العلم، وتركيزاً على الجوانب العقليّة التي انتقاها الغزالي في كتبه فحسب. وحدانا على ذلك رغبتان: أولاهما عرض للأصول أو ما سُمّي منطق المسلمين، لاكتشاف الخلفيّات المؤثّرة في بنية الغزالي المنطقيّة. وثانيتهما الكشف عن فعل الجوانب الأصوليّة في التصوّر المنطقيّ، تحديداً واحتباساً وتطبيعاً للأبعاد الاستدلالية عامّة. ومن ثمّ أثر الأصول واللغة في تسهيل انطباع المنطق في الفكر الإسلاميّ بتصوّر ماصدقيّ، يرى الأفراد المشخّصة وشمولها من خلال المعنى اللغويّ العامّ، ويقيس الفرع على الأصل في عموميّته أو تخصّصه.

جُمِعَ الفصل على ثلاثة موضوعات: عالج الأوّل علم الأصول وقواعده وبعض تعريفات عناصره، وألمّ الثاني بمسائل الأصول في كتب الغزالي بشكل عامّ وموجز، وركّز الثالث على الجوانب العقلية في أصول الغزالي، أي ما سُمّي اجتهاداً. فنُصّب

الموضوعان الأوّلان مدخلاً للموضوع الثالث الذي يعنينا، كونه مرتبطاً بالمنطق والعلاقات العقليّة والصوريّة.

الموضوع الأوّل:

لا تلبث القوانين بعد مدّة من وضعها أن تغدو في بعض الأحكام العامّة مبهمة وغير وافية لبعض الوقائع والأحداث التي تفرض نفسها فرضاً من خلال تعقّد الحياة الاجتماعيّة وتشعّب مسائلها، ونتيجة للتغيّر الذي يطرأ على التركيب الاجتماعيّ. لذا يلجأ المفكّرون إلى الاجتهاد، أي إلى بعض من البيان والتفسير، وإلى شيء من الرأي والقياس. لكنّ الاجتهاد يتفلّت ويصير فوضى، إذا لم تحدّه قواعد ومعايير ضابطة، منعاً من أن يتحوّل إلى أدوات من الأهواء والمصالح الفرديّة التابعة للقضاة. ولقد أدرك المسلمون ذلك، ولاسيّما فقهاؤهم، فتهدّوا إلى وضع مجموعة من القواعد والموازين، اعتمدوها في الفتوى والحكم. ولم تخرج هذه القواعد إلى حيّز النور مكتملة دفعة واحدة: إنّما سلكت مراحل متعدّدة، بدأتها بعمليّات الاجتهاد الأولى على يدّ الخلفاء الراشدين والصحابة. وكان أن ذمّ هؤلاء الرأي الذي يتّبع الهوى ولا يستند إلى أصل يرجع إليه من كتاب أو سنّة، وحمدوا ما بيّنه عمر بقوله لقاضيه: «إعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك»[١]. ثمّ انقسم الاجتهاد إلى قسمين: قسم يتعلّق بتحديد معنى النصّ المقترن به البحث، وقد سُمّي هذا بالبيان والتفسير. وقسم أنيط باستنباط العلل المناسبة وتحديد روح التشريع، فسُمّي هذا بالقياس والرأي، أو الاجتهاد القياسيّ والاجتهاد الاستصلاحيّ والاستحسانيّ.

ولمّا اكتمل علم الأصول على يدّ المذاهب الفقهيّة الأربعة ـ الحنفيّة، المالكيّة، الشافعيّة، الحنبليّة ـ، لم يكن بالإمكان عزل قسمي الاجتهاد. لهذا نقول بأنّ الاستدلال الإسلاميّ مرتبط بتحديد اللفظ وتفسير الاسم إضافة إلى ارتباطه بطرق البرهان والقياس. وكان لكلّ مذهب رأي في ألفاظ العامّ والخاصّ والمجاز والتورية، كما كان له منحى في الاستصلاح أو الاستحسان أو القياس العقليّ المحض. وقال

١. الخضري، محمّد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، مصر، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٣٩ هـ، ص ١٠٦.

الغزالي إنّه إذا كان المراد بالفقه العلم بالأحكام الشرعيّة، فإنّ علم الأصول هو العلم الباحث في أدلّة هذه الأحكام[٢]. لهذا نراه ينحو منحى عقليًّا يجعل الأصول تبحث في دليل الحكم، وهو في ذلك يُعمّق مذهب الشافعيّ الذي التزمه وجدّد في بعض مجالاته، كما سنرى. وهذا ما كان من مراحل الأصول. أمّا معناها: فأصل الشيء لغة هو ما بُني عليه ذلك الشيء، واعتبرت الأصول أدلّة الفقه. وكان الفقه قد بني على الكتاب والسنّة والإجماع والاجتهاد، واعتبرت كلّها أصولاً وأدلّة للحكم.

فالأصل الأوّل الكتاب، وهو القرآن الكريم الذي أُنزل على الرسول تباعاً، وتنزّل منه الآية أو الآيات بحسب مقتضيات الزمن ومطالب المجتمع في عصر النبيّ. قُسّم القرآن إلى سور، بلغت عدّتها مئة وأربع عشرة سورة، تتألّف كلّ سورة من آيات، بلغت جميعاً ستّة آلاف وثلاثمئة واثنتين واربعين آية، منها نحو خمسمئة آية تتعلّق بالأحكام[٣]. وقد تضمّن الكتاب عدّة أبحاث تدور معظمها حول العقائد والواجبات الدينيّة والأخلاق والحقوق بجميع فروعها. وكان الطابع العامّ، ولا سيّما في الأبحاث، تكليفيًّا، قوامه الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر. لذلك جاءت معظم قضايا هذا الكتاب على نوعين: إثباتيّة ونافية. ويُعتبر الكتاب أحد المنابع الأساسيّة للغة العربيّة بحدودها وتفسيراتها الاسميّة والمعنويّة – من معنى –. والكتاب هو الأصل الأوّل للتشريع الإسلاميّ. وكلّ ما يأتي بعده متفرّع عنه ومبنيّ عليه ومستمدّ من روحه[٤]، أي لا يجوز أن يختلف عنه أو يعارضه اجتهاداً كان أو تحليلاً وتفسيراً. وكان أكثر ما ورد في القرآن أحكاماً كليّة وقواعد عامّة[٥]. ثمّ جاءت السنّة النبويّة إلى جانبه لتبسّط عموميّته وتُفصّل مجمله وتبيّن مشكّله[٦].

وشكّلت السنّة الأصل الثاني. والسنّة مشتقّة من سنّ، بمعنى بيّن، فهي مبيّنة

٢. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٣ – ٤.

٣. الدواليبي، محمّد معروف، المدخل إلى أصول الفقه، ط ٥، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥، ص ٢١.

٤. الشاطبي، أبو إسحاق، كتاب الموافقات في أصول الشريعة، ط أولى، مصر، المطبعة الرحمانيّة، د. ت، جـ ٣، ص ٣٦٨.

٥. المرجع نفسه، ص ٣٦٦ – ٣٦٨.

٦. المرجع نفسه، جـ ٤، ص ١٢.

للقرآن. ويُقصد بالسنّة كلّ ما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار[٧]. وقد توجّهت السنّة إلى بيان الكتاب وتفسيره، أو إلى تفريع على أصل في القرآن وشرح لكليّة فيه، ووضعت بعض الأحيان قاعدة عامّة استمدّتها من وقائع جزئيّة وقواعد كليّة في القرآن. وكان أن حرّم الرسول، مثلاً، بيع الثمار على الشجر قبل أن يَظهر صلاحها. وهو في ذلك يفرّع على الأصل القرآنيّ القائل: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل[٨].

ثمّ ظهر الإجماع أصلاً ثالثاً من الأصول. والإجماع لغة: العزم، ويقال اجمعوا أمركم، أي اعزموا عليه، وأجمع القوم على كذا اتّفقوا عليه. والإجماع، بمعنى العزم، يقال للواحد، وبمعنى الاتّفاق، لا يتصوّر إلّا من اثنين فما فوقهما[٩]. والمراد بالإجماع في الأصول اتّفاق المجتهدين من هذه الأمّة في عصر على أمر من الأمور[١٠].

أُعتبر الاجتهاد أصلاً رابعاً في علم الأصول. وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها، استناداً إلى أقواله تعالى، قياساً واستصلاحاً واستحساناً. وجاء في الكتاب قوله تعالى: «نُفَصّل الآيات لقوم يعقلون»[١١] ـ وكذلك ـ «إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس بما أراك الله»[١٢]. وقد سُمّي الاجتهاد بالرأي والعقل، وبالقياس. والمجتهد هو الذي يتلمّس نور القرآن وهدي السنّة مستوعباً روح الشريعة للوصول إلى الأشباه والنظائر. وعُرفت طريقة استيعاب الشريعة والاجتهاد فيها بالمصالح المرسلة عند المالكيّة، وهي المصالح التي جاء الشرع ليحميها بصورة مرسلة مطلقة، من دون أن تتقيّد بنصّ خاصّ. وعُرفت بالاستحسان عند الحنفيّة، والاستحسان هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول[١٣]، وذلك حماية للمصالح. أمّا

٧. المرجع نفسه، ص ٥٨.
٨. الخضري، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ص ٣٤ ـ ٣٥.
٩. البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، شرح أصول البزدوي، إستامبول، شركة الصحافة العثمانيّة، ١٣٠٨ هـ، جـ ٣، ص ٢٢٦.
١٠. المرجع نفسه، ص ٢٢٧.
١١. المرجع نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧، مع الهامش.
١٢. الشاطبي، كتاب الموافقات، جـ ٣، ص ٣٦٨.
١٣. البخاري، كشف الأسرار للبزدوي، جـ ٤، ص ٣.

الشافعيّة فلم يعترفوا إلّا بالقياس ، والقياس بمعناه الأصوليّ إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعيّ لاتّحاد بينهما في العلّة التي تكون منصوصة أو غير منصوصة ، كما سنرى عند الغزالي لاحقاً. والاجتهاد عند الشافعي محصور بالقياس من أصول الشريعة فقط[١٤]. ووقع اختلاف بين المجتهدين واشتدّ كلّ في مذهبه.

نادى المذهب الحنفيّ بالاستحسان ، والاستحسان نوع من القياس يقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس ، وذلك لرجحان علّة خفيّة على علّة القياس المعروفة أو لضرورة توجب المصلحة. ومثال ضرورة المصلحة استثناء القاعدة العامّة في تحريم رؤية العورات ، وذلك لدفع الضرر وتأمين المصلحة[١٥]. وهنا يقترب الاستحسان من الاستصلاح المالكيّ. أمّا مثال رجحان العلّة الخفيّة على علّة القياس ، فهو ما ذكره الأحناف من التفريق بين الوكيل بقبض الدَّيْن وبين الوكيل بقبض الوديعة. إذ قالوا : إنّ المدين إذا أقرّ للوكيل بالوكالة في قبض الدَّيْن يُؤمر بدفع الدَّيْن إلى الوكيل مؤاخذةً للمدين بإقراره. بينما قالوا إنّ الوديع إذا أقرّ للوكيل بالوكالة في قبض الوديعة لا يُحكم عليه بدفعها للوكيل استحساناً. أمّا قياساً ، فيحكم عليه بدفع الوديعة ،كما هي الحال في الدَّيْن. واستحسنوا ذلك رغبة في عدم إجبارهم الوديع على تسليم الوديعة إلى الوكيل ، حتى لا يقوم إقرار على الغير عندما يتبيّن عدم ثبوت الوكالة ، فتضيع الوديعة على صاحبها. بينما تختلف الحال في الدَّيْن حتى ولو تبيّن عدم ثبوت الوكالة ، لأنّ حقّ الدائن ثابت في ذمّة المدين ، والذمّة باقية ، وخطر الإقرار يقتصر على المقرّ ، دون الدائن[١٦]. وهذا الرجحان في العلّة الخفيّة ، اعتبره بعضهم استحساناً ذاتيًا ، وأنّه لا ضابط له ولا مقاييس موضوعيّة يقاس بها الحقّ من الباطل ، وهذا يترك المجال أمام المفتين للاختلاف في الحكم الواحد. وقد أعلن الشافعي أنّ هذا مخالف لفهم الشرائع وتفسير الأحكام ، وعقد كتاباً في إبطال الاستحسان[١٧]. كلّ ذلك كان صورة عن الجدل الإسلاميّ في نوع المقدّمات التي يجتهد منها. وكان أن عقد المناطقة فصولاً على المقدّمات المموّهة

١٤ . الشافعيّ ، الرسالة ، مصر ، المطبعة العلميّة ، ١٣١٢ هـ ، ص ١٣٧ .
١٥ . أبو زهرة ، محمّد ، كتاب مالك ، مصر ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٦ ، ص ٣٢٢ .
١٦ . الدواليبي ، المدخل إلى علم أصول الفقه ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .
١٧ . أبو زهرة ، كتاب مالك ، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

والكاذبة والأحكام الذاتيّة السوفسطائيّة. بينما تقيّد الأمر في علم الأصول بالمقدّمات والعلل المنصوصة أو المستحسنة ذاتيًّا. ويمكن القول إنّ مادّة الأحكام بحثت أيضاً من خلال إطار النصوص، على وتيرة الشكل القياسيّ نفسها، الذي تقيّد بها أيضاً، كما سنرى في الخاصّ والعامّ.

ولقد نادى المذهبان المالكيّ والحنبليّ بالاستصلاح، والاستصلاح نوع من الرأي المبنيّ على المصلحة. وذلك إذا لم يجد المجتهد نصًّا في الشريعة أو مثالاً فيها للقياس عليها، يعمد إلى الحكم استناداً على ما في الشريعة من قواعد عامّة. ومثل هذه القواعد قوله تعالى: «لا ضرر ولا ضرار»[١٨]. وتبيّن لنا سابقاً أنّ القياس والاستحسان يقتضيان المقارنة بمسائل أخرى، بينما الوضع في الاستصلاح يتطلّب المصلحة عملاً بالقواعد الشرعيّة العامّة، التي توجب تحقيق المصالح ودرء المضار المفسدة. واعتبرت بعض أحكام الاستحسان استصلاحاً كونها تؤكّد على المصالح فقط. فالعبرة في المصلحة وليس للأهواء، أي في مقصود الشرع[١٩]. ومن ثمّ ضيّق الشافعيّة نطاق المصلحة وقيّدوها بالنصّ وبما يحمل عليه قياساً. ورفضوا الأخذ بالمصالح المرسلة والقواعد العامّة، معتبرين ذلك استحساناً، إذ لا يجوز للمجتهد أن يشرّع[٢٠]. وكلمة أخيرة نحملها تعقيباً على طرق الاجتهاد وآراء المذاهب، فنقول: إنّ الاختلافات والتباينات والآراء دارت جميعها في حدود النصوص، ولم تخرج عليها. ولقد ارتبط القياس بالنصّ عن طريق العلّة الجامعة، فعلاوة على وجود المجهول في الفرع، إلّا أنّ طريقة تثبيته حكماً، استندت على النصوص. وبالرغم من حرية الإفتاء في الاستحسان، إلّا أنّ طريقته تقيّدت بوجود المقارنة مع النصّ. والعدول بالعلّة إلى علّة أخرى مرتبطة بنصّ آخر أو حال مماثلة، هي أقوى وأبْيَن. والأمر واضح في الاستصلاح الذي تحدّد بالمصالح المرسلة والمبادئ العامّة. ونذهب أكثر من ذلك، فنرى أنّ الإجماع نفسه احتبس في حدود النصوص وعدم وضع نقيضها، كما وضعت شروط أساسيّة لنسخ الإجماع والقيام بإجماع جديد وبديل[٢١]. لهذا يمكن النظر إلى

١٨. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٨٨ ـ ٣٣٩.

١٩. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١٤٣.

٢٠. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٣٨.

٢١. البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، جـ ٣، ص ١٧٦.

منهج المسلم، من خلال تصوّر مسلّم به مقدّمات عامّة وطرق استدلال. فالمقدّمات توجد بالنصوص في الكتاب والسنّة نصًّا أو روحاً، وطرق الاستدلال تستند على نصّ يسمح، أو على سابقة وردت عند الرسول والصحابة. ونقول بأنّ المعرفة المنطقيّة الأصوليّة لا تهدف إلى الكشف، إنّما إلى التنظيم والتصنيف والتركيب تلبية لدواع اجتماعيّة. فالعناصر مهيّأة والعموميّات مجهّزة إطلاقاً أو تقييداً. وما على المسلم إلّا إعادة تركيب المفردات وربطها. وهنا يلعب البعد الماصدقيّ دوراً في كيفيّة الربط بين الأشياء شمولاً وإدخالاً للفرع في الأصل.

ثمّ اعلم أنّه كي نحيط بعناصر الأصول إحاطة موجزة، لا بدّ أن نلمّ ببحث العامّ والخاصّ اللذين لعبا دوراً مهمًّا في علم الأصول ،واستند عليهما التفسير والرأي. وكنّا قد ذكرنا أنّ أدلّة الحكم أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والاجتهاد. ويترتّب على الباحث المسلم أن يتمكّن منها ويحصّلها، مثل تحصيله طرق استدلالها. ويأتي في مقدّمة طرق الأصول التفسير البيانيّ، الذي يُعنى بمبادئ اللغة من عامّ وخاصّ ومجاز وغيره. وللوصول إلى هذا الغرض بدرس علماء الشريعة النصوص من ناحيتين: الناحية اللفظيّة، والناحية المعنويّة – من معنى –. فالدراسة اللفظيّة تُعنى بأقسام اللفظ وحدوده ودلالته على المعنى، وما يتبع ذلك من صيغ ومن وجوه استعماله حقيقة ومجازاً[٢٢]. وتُعنى دراسة المعنى بمعرفة المراد منه عن طريق الوقوف على عبارة النص أو إشارته[٢٣]. ويُعتبر الخاصّ والعامّ من أقدم المباحث اللفظيّة التي اعتنى بها علماء الأصول، وسبب ذلك أنّ الكتاب جاء في قواعد كليّة عامّة على الأكثر، وأحكام لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة[٢٤]. ثمّ جاءت السنّة لتبيين الكتاب وشرحه في أحكام جزئيّة خاصّة غالباً.

ويؤخذ الخاصّ لغويًّا من القول: اختصّ فلان بكذا، أي انفرد به ،فالخاصّ يوجب الانفراد ويقطع الشركة[٢٥]. ويراد بالخاصّ في علم الأصول كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد. فإذا أريد خصوص الجنس، قيل إنسان، لأنّه خاصّ من بين سائر

٢٢. المرجع نفسه، جـ١، ص ٢٦ – ٢٨.
٢٣. المرجع نفسه، ص ١٣٤ – ١٣٥.
٢٤. الشاطبي، الموافقات، جـ٣، ص ٣٦٦.
٢٥. البخاري، كشف الأسرار للبزدوي، جـ١، ص ٣١.

الأجناس. وإذا أريد خصوص النوع، قيل رجل. وخصوص العين، قيل زيد وعمرو[٢٦]. ويتأتّى العام لغويًّا من القول: مطر عام، أي شمل الأمكنة. وخصب عام، أي عمّ البلاد. فالعموم هو الشمول[٢٧]. ويراد بالعام في اصطلاح الأصوليّين كلّ لفظ ينتظم جمعاً، سواء أكان لفظاً أو معنى. مثال الأوّل رجال، ومثال الثاني من وما من الأسماء الموصولة، وقوم وجنّ وإنس من الألفاظ الدالّة على الجمع[٢٨]. وكان علماء الأصول قد اختلفوا على العموم والعامّ، فنهم مَنْ اعتبر العامّ قطعيًّا ومنهم من آكّد ظنّيته. وسترتبط هذه المسائل بشروحنا لآراء الغزالي. فنطّلع خلالها على مدى توافق التأكيد والاحتمال وتباينهما في هذه المسائل، وأثر ذلك في القياس العقليّ. أمّا أبحاث الخاصّ فاقترنت بنظريّات العلماء في الأمر والنهي، والحسن والقبح. ويُعتبر بحث الخاصّ في علم الأصول من أدقّ الأبحاث نظراً لتعلّقه بمسألة التكليف الشرعيّ. وتداخله منطقيًّا بالعلاقة الصوريّة الشرطيّة. وقد اختلف العلماء في الخصوص، واتّجهوا اتّجاهين: مذهب الواقفيّة، ومذهب أرباب الخصوص[٢٩]. قالت الواقفيّة في صيغتي الأمر والنهي، إنّهما تستعملان في معان مختلفة من غير ترجيح أحدهما على الآخر، ومن ثمّ يتوقّف العمل بهما إلّا بدليل[٣٠]. بينما ذهب أرباب الخصوص إلى أنّ الأمر والنهي خاصّتان بواحد من تلك المعاني[٣١]. وارتبط الأمر والنهي بالحسن والقبح، وهي مفاهيم كلاميّة. وأنّ الشريعة إذا أمرت بفعل، فإنّ الحسن يعطى لذلك الفعل، وإذا نهت عن فعل فإنّ القبح يثبت على ذاك الفعل[٣٢]. وذهب أصحاب الحديث والشافعيّة إلى أنّ الحسن والقبح ثابتان في الشرع، ويوجبان الأمر والنهي من دون أن يكون للعقل حظّ في ذلك. بينما قال المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة أدلّة على الحسن والقبح ومعرّفة بهما، فعلى

٢٦. المرجع نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٢.
٢٧. المرجع نفسه، ص ٣٣.
٢٨. المرجع نفسه، ص ٣٣.
٢٩. المرجع نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
٣٠. المرجع نفسه، ص ١٠٧ وص ٢٥٦.
٣١. المرجع نفسه، ص ١٠٤ ـ ١١١.
٣٢. المرجع نفسه، ص ١٨٢، وص ٢٥٧.

العقل تتنزّل مفاهيم الشريعة ومعاني النصوص[٣٣]. وبهذا يصبح الأمر والنهي دليلاً لما ثبت حسنه في العقل.

فمن قال إنّ الحسن والقبح شرعيّان ضيّق باب الاجتهاد، جاعلاً الكتاب والسنّة كلّ الشرع؛ ولا يلحق بهما إلّا ما يحمل عليهما بالقياس. وأمّا مَن قال إنّ الحسن والقبح عقليّان، فقد وسّع باب الاجتهاد مناديًا بالاستحسان والاستصلاح. والأعمق في المسألة أنّ علاقات الأمر والنهي باتّجاهيهما تضييقاً أو توسيعاً، ارتبطت في الضرورة بالعامّ المنصوص والخاصّ المتفرّع. فبقيت العلاقات المنطقيّة جميعها ضمن حدود المعاني والتصوّرات المنصوصة. وربّما كان الأكثر تماسكاً صوريًّا وحقوقيًّا، ذلك التيّار الذي حصر الاستدلال في القياس التعليليّ المستند على النصوص - أي الشافعي -.

ومن ثمَّ بقيت مسألة التخصيص وهي إخراج صيغة العامّ من العموم إلى الخصوص بدليل[٣٤]. والمراد بالأمر عندئذ بعض أفراد العامّ وليس جميعهم. والتخصيص مغاير للنسخ أصوليًّا، فالنسخ يغيّر الأحكام، أمّا التخصيص فيبقي عليها، مانعاً دخول بعض الأفراد في العموم. وهو يختلف في العلاقة المنطقيّة عن الاستثناء. إذ الاستثناء يرتبط بالحكم كاملاً «لا تعط إلّا زيداً»، بينما المثال في التخصيص «لا تعطِ واحداً، واعط زيداً»[٣٥].

وتمدّ مفاهيم العامّ والتخصيص بخلفيّة المصطلحات الإسلاميّة وكيفيّة تصوّرها للألفاظ والحدود. فالتخصيص ليس سوى طريقة أصوليّة تستند في حقيقتها على الماصدق، الذي يرى الأشياء من المنظار الشموليّ، مثلاً، عرّف الأحناف التخصيص بأنّه: قصر العامّ على بعض أفراده بدليل مستقلّ مقترن»[٣٦]. وارتبطت أبحاث المطلق والمقيّد بالتخصيص والخصوص. فرجل مطلق، ورجل رشيد مقيّد.

أثّرت هذه المفاهيم والمصطلحات والأشكال في الغزالي. وكانت حجّة بالغة وعلامة ظاهرة، أسقطت نفسها على المنطق وألبسته حلّتها وكسته بكسوتها من المعاني

٣٣. المرجع نفسه، جـ ١، ص ١٨٣، جـ ٤، ص ٢٣٦.
٣٤. المرجع نفسه، جـ ١، ص ٣٠٦.
٣٥. المرجع نفسه، جـ ١، ص ٣١٠.
٣٦. المرجع نفسه، ص ٣٠٦.

والألفاظ. واستندت الأصول في اجتهادها وتفسيراتها على المفهوم الشموليّ، الذي ينظر إلى المعاني والألفاظ نظرته إلى الأفراد التي تنتظم عموماً وخصوصاً. مثلما تتّفق وتتّسق حدود المفاهيم مع معنى النصّ الموضوع بالطريق المباشر أو في الارتباط بدليل. فتُحْبَس المعاني ضمن الحقل القرآنيّ.

الموضوع الثاني:

تحتوي مسائل الأصول في كتب الغزالي على الموضوعات الأساسيّة التالية: الأحكام، أي الوجوب والحرام والحظر والندب والإباحة والحسن والقبح والصحّة والفساد الخ... وبعدها الأدلّة من كتاب وسنّة وإجماع. ثمّ طريق الاستثمار، أي دلالة الدلالة. وأخيراً المستثمر أو المجتهد.

ولقد كتب الغزالي عدّة كتب أصوليّة، منها: تهذيب الأصول، والمنخول، وشفاء الغليل، والمستصفى. وقد ظهر في كتاب المستصفى إماماً مستقلاً ذا شخصيّة متميّزة. لم يتقيّد بقول مَنْ سبقه من إمام الحرمين وغيره، ما لم يتبيّن له أنّ هذا القول هو الحقّ الذي لا مندوحة عنه[٣٧]. وكان على خلاف ذلك في المنخول، إذ التزم فيه غالباً آراء أستاذه إمام الحرمين. ونعزو ذلك إلى اكتمال النضج الفكريّ عنده، وإلى تأثّره بالمنطق الأرسطويّ بعد اختمار طويل، وعقب تأليف المعيار والقسطاس والمحكّ، كما ردّدنا. ولن نتناول التمييز بين الأبحاث الأصوليّة[٣٨]، منعاً للاستطراد، وابقاء على نهجنا في معالجة الاستدلالات العقليّة. ولا سيّما إنّ الشروحات الفقهيّة والأصوليّة تطول وتتشعّب، نتيجة تعدّد الآراء والاجتهادات فيها. وسنقتصر على كتاب المستصفى ركيزة في التعرّف على الآراء العقليّة الأصوليّة. وخصوصاً إنّه ظهر بعد الاختمار والنضج والتأثّر، إضافة إلى كونه نموذجاً لتفكير الإمام وحججه.

عالج الغزالي علم الأصول في المستصفى من ثلاث زوايا: أوّلها معنى الحكم وأركانه، وثانيها أدلّة الأحكام، أو ما سُمّي بالأصول، وثالثها كيفيّة استثمار الأحكام وحكم المستثمر والخلاف في الاجتهاد والمجتهد. والسعي للتعرّف على القواعد العامّة

٣٧. الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، ص ٢٨، من مقدّمة المحقّق.
٣٨. ذكر محقّق المرجع السابق شيئاً من هذا، ص ٣١ ـ ٤٥.

التي توسّل بها الغزالي في استنباط الأحكام، من دون الخوض في المسائل الفرعيّة والأمثلة التطبيقيّة. والغرض رؤية هذا العمل من جانب العلاقة المنطقيّة وأبعادها وآثارها.

ومن ثمَّ فالحكم يعني خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين. وهو ما سُمّي الكليّات العامّة المنصوصة والمرتبطة بفعل الأمر أو النهي. إذ يقول الغزالي: «الحرام هو المقول فيه اتركوه ولاتفعلوه، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم»[٣٩]. وتتقيّد المسألة في الأحكام المنصوصة شرعاً وفي علاقات منطقيّة محدّدة، يصنّفها الغزالي في خمسة أحكام: «الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه»[٤٠]. بحيث نجد المندوب والمكروه يقبلان مفهوم الأكثر والأقلّ. ومن ثمّ يرتبطان بمفهوم الواجب والمحظور، أي الأمر والنهي. فالمندوب مأمور به لكنّه يرتبط بالتخيير، والمكروه ينهي عنه، لكن يقع اختياراً. أمّا المباح فهو التوسّط بين حالَيْ الواجب والحرام، الذي يحمل بطيّاته الإمكان، بمعنى يمكن أن يكون هذا ويمكن أن لا يكون. وقد بدأت الأصول والاجتهادات الفقهيّة معتمدة على تصنيفين للأحكام، الحلال والحرام، الأمر والنهي. إلّا أنّ النمو المطرّد والمتعمّق في الدراسات الأصوليّة وما رافقها من آثار عقليّة منطقيّة أدّت جميعها إلى توسيع أصناف الأحكام. إذ قارنها بعضهم بالموجّهات العقليّة عند أرسطو، مثل الواجب والممكن والضروري والممتنع الخ...[٤١].

ويتبيّن من شروح الغزالي وجود ثلاث جهات في الأحكام: الواجب والمباح والحرام. أمّا المندوب والمكروه فهما بمثابة الجهة المضافة[٤٢]. وينتج من شكل هذه الأحكام ثلاث علاقات منطقيّة أيضاً: أوّلها علاقة الإثبات والنفي، التي تستخرج من قولنا: القتل حرام، وتعود لجهة التحريم، وعدم القتل واجب وترجّح لجهة

٣٩. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٣٥ - ٣٦.

٤٠. المصدر نفسه، ص ٤٢.

٤١. فاخوري، عادل، الرسالة الرمزيّة في أصول الفقه، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ٣٩ - ٤١.

٤٢. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٤٨ - ٥٢.

الوجوب. ثانيها علاقة التلازم المنبثّة بين الأمر بالفعل والنهي عن ضدّه. وثالثها علاقة العِليّة، التي نوجزها هنا: بأنّ وجوب الشيء يوجب لازمه، كما أنّ لازم اللازم لازم[٤٣]. وكان أن شكّلت هذه العلاقات وأنماط القضايا السابقة نسقاً منطقيّاً متكاملاً عند الغزالي، ارتبط بالمعطيات الدينيّة، لأنّه يستند على الحكم الشرعيّ. فالعلاقة مقيّدة بالمعطيات من جانب، ومتوافقة مع الشكل الصوريّ عامّة من جانب آخر. إذ تعتمد في نهايتها على الأمر والنهي أو التخيير بينهما. وملخّص القول: إنّ الحكم الأصوليّ عند الإمام يُبنى على مسلّمتي الأمر والنهي. ثم يُشيد عليهما نمطاً من العلاقات يرتبط جميعه بالبعد الصوريّ. فالإثبات واللزوم والسببيّة علاقات تربط التكليفات الشرعيّة، والوجوب نصّي شرعيّ، وليس تخييراً عقليّاً، كما تقول المعتزلة[٤٤]، لأنّ الحسن ما حسن في الشرع وليس ما حسن في العقل. وما على الأصوليّ إلّا ربط هذه الأحكام وهو الربط الاسميّ: مثل الخمر حرام، الزنا يوجب الرجم الخ...

وقد سُمّي هذا النسق المنطقيّ المعايير حديثاً، ولا سيّما إنّ قضاياه إنشائيّة نسبيّاً، لا تقبل الصدق والكذب، لكنّها تقبل فكرة العقاب والثواب[٤٥]. ولعلّ هذا النسق كان هاجس الغزالي وراء تسمية كتبه معيار العلم ومحكّ النظر. فهو يهدف إلى وضع علاقة نسقيّة صوريّة فقط، لأنّ الأحكام جاهزة مهيّأة ومحكوم عليها بالصحّة أو الفساد. ولا غرابة أن ينطلق الغزالي، لاحقاً، نحو رفض الاستحسان، وخصوصاً أنّ نسقه المعياريّ يحدّد عمليّات الاشتقاق الاجتهاديّة في المسائل المعياريّة، ضمن أسس عقليّة. أمّا الاستحسان، فاعتبره يتجاوز النسق الصارم، ويُكلّف العباد ما لا يطيقون. ويمكن القول إنّ علم المعنى قائم في الأصول، لأنّه اعتمد على مضمون الكتاب والسنّة والإجماع بكلّيّاتها أو مدلولات كلّيّاتها. أمّا علم المبنى والشكل فيستند على اللغة العربيّة في القرآن الكريم، وما يلحقها من تفسير، وعلى النسق المعياريّ الذي استخرجناه من أبحاث الغزالي، والذي لم يعزله عزلاً مستقلاً، أو يجرّده، لأنّ الأقدمين لم يستطيعوا فصل المعنى عن المبنى.

٤٣. المصدر نفسه، ص ٤٦، وص ٥٢ ـ ٥٣، وص ٦٠.

٤٤. المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٥٣.

٤٥. فاخوري، الرسالة الرمزيّة، ص ٦٤.

ثمّ إنّ الأحكام انطلقت من الحاكم ، وهو الله تعالى القادر على العقاب والثواب وحده[٤٦] . والمحكوم عليه هو المكلّف الإنسان العاقل ، أمّا المحكوم فيه فهو الفعل الحرّ المختار ، الذي يتقيّد بإرادة الله التي لا تكلّف إنساناً ما لا طاقة له به[٤٧] . وهكذا يرتبط المنطق الأصوليّ بالنظريّة الحقوقيّة والفلسفة الكلاميّة ، فهو تلبية لحاجات اجتهاديّة مجتمعيّة معيّنة ، تقيّد بها وتفاعل معها . أمّا أدلّة الأحكام عند الغزالي فهي الأصول الأربعة ، وهو كبقيّة الأصوليّين فيها . لكنّه يتميّز منهم في الأصل الرابع وهو دليل العقل ، الذي شرحه وطعّمه بالنظر العقليّ ، حتى غدا في ذلك متميّزاً عن الشافعي نفسه ، كما سنعالج في الموضوع الثالث .

والأصل الأوّل من أصول الأدلّة هو كتاب الله . والغزالي في حقيقة موقفه وتسلسله المنطقيّ يعتبر كليّات الكتاب المسلّمات الأساسيّة ، والتي تتفرّع عنها المسائل الصغرى والاستنباطيّة جميعاً . إذ يقول : «إنّ أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى ، إذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلّم ليس بحكم ولا ملزم ، بل هو مخبر عن الله تعالى . إنّه حكم بكذا وكذا . فالحكم لله تعالى وحده والإجماع يدلّ على السنّة ، والسنّة على حكم الله تعالى»[٤٨] . وكلام الكتاب مفاهيم قائمة في ذات الله ، بحيث تشكّل إحدى خصائص الذات أو الماهيّة الإلهيّة . فـ «الكلام القائم بذات الله تعالى هو صفة قديمة من صفاته»[٤٩] . وانطلاقاً من هذا الفهم ، ركّزنا على أن البعد المفهوميّ الإسلاميّ أساس يرتكز على حلول الحكم في الفرع منطقيًّا . وهذا الجانب المفهوميّ الوحيد مقابل نظرة المسلمين الماصدقيّة ، لأنّ الموجودات مدلولات على الله ، فهي تؤخذ مستغرقة به . فالله ، إذاً ، يحلّ في العالم لأنّه المطلق المثال الذي يقال على الأشياء . فالكلام القرآنيّ يتمثّل في حقيقة المعاني الكليّة للأحكام ، التي تُحمل وتطلق على الموجودات . وتقتضي معرفة المعاني القرآنيّة إلماماً بألفاظ العرب المشتملة على الحقيقة والمجاز[٥٠] .

٤٦ . الغزالي ، المستصفى ، جـ ١ ، ص ٥٣ .
٤٧ . المصدر نفسه ، ص ٥٥ ـ ٥٦ .
٤٨ . المصدر نفسه ، ص ٦٤ .
٤٩ . المصدر نفسه ، ص ٦٤ .
٥٠ . المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

ثمّ إنّ الغزالي فسرّ معنى النسخ في الأحكام، مبيّناً أنّ الناسخ الرئيس هو الله تعالى الذي يرفع الحكم الثابت عن طريق الآية الناسخة للأخرى أو عن طريق المجاز. مثل: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء[٥١].

والأصل الثاني، سنّة رسول الله، التي تلحق بالمسلّمة الأولى وهي المقدّمات القرآنيّة. فالغزالي يعتبر أقوال رسول الله: «حجّة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيّانا باتّباعه، ولأنّه لا ينطق عن الهوى، إن هو إلّا وحي يُوحى»[٥٢]. كما يفصّل مصدر السنّة حاصراً إيّاها بالتواتر وأخبار الآحاد على عادة الأصوليّين. ويتناول كلّ مصدر بالدراسة والتعمّق، جاعلاً للتواتر مراتب متعدّدة. فللقطع في صحّة الحديث شروط، لعلّ أبلغها يقيناً ما ارتدّ من الأحاديث المتواترة إلى عهد الرسول. ويليها الآحاد وبعضها قريب من الظنون، كما يقطع في صحّتها وبقينيّتها السمع وليس العقل[٥٣].

أمّا الأصل الثالث فالإجماع، الذي اعتمده الغزالي متابعاً الشافعي. واشترط في عقده إجماع أمّة محمّد على ذلك[٥٤]، وقصد ضمناً العلماء. وكان مالك استاذ الشافعي، يقرّ بإجماع أهل المدينة فقط[٥٥]. لكنّ نموّ المملكة واتّساعها، وتغيّر المعطيات الاجتماعيّة وسّعا من أفق الشافعي، الذي عمّم الاجماع على الأمّة بأسرها. وسبق أن ذكرنا أنّ الأعمال الأصوليّة والمنهجيّة كانت تلبية لدواعٍ اجتماعيّة، ولعلّ هذا يظهر التباين بين مواقف كلّ إمام في المسألة الواحدة. وربّما اندفع الغزالي تحت وطأة التأثّر بالمنطق إلى حصر الاجماع بأهل النظر من أصحاب الأصول، الذين يملكون المنهج من دون العوام والفقهاء[٥٦]. ولم يشمل كلّ الفقهاء والصحابة إنّما ميّز منهم أهل النظر، أصحاب الأصول وتلامذتهم، مع اشتراطه الجهد في بلوغ التوافق بين المسائل الفرعيّة والأساسيّة، على بعض المشقّة. وقال: «إنّ العاميّ ليس أهلاً لطلب

٥١. المصدر نفسه، ص ٧٨.
٥٢. المصدر نفسه، ص ٨٣.
٥٣. المصدر نفسه، ص ٩٣.
٥٤. المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.
٥٥. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.
٥٦. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

الصواب إذ ليس له آلة... وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامّة بالجهل والهوى... والصحيح أنّ الأصوليّ العارف بمدارك الأحكام وكيفيّة تلقّيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والنهي والعموم، وكيفيّة تفهيم النصوص والتعليل، أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع، بل ذو الآلة مَنْ هو متمكّن من درك الأحكام...»[٥٧]. ولهذا فإنّ إعطاء المنزلة الأولى لأصحاب الرأي الذين يملكون المنهج في مسألة الإجماع هو ضرب من الاعتداد بالنظر المعياريّ والنسق المنطقيّ. وهو متابعة لموقف الشافعي، بشكل أوضح وأكثر دقّة.

وأخيراً الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب. ويأتي هذا الدّليل في حال غياب النصّ اللازم للمسألة المعالجة، فهو يرتبط إذاً بتقييد أيضاً. ويتمثّل التقييد بمعالجة المسألة في إطار ورود النصّ أو تثبيت ما لم يرد، مثال ذلك: «إنتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبيّ وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبيّ بنفيها، لكن كان وجوبها منتفيًا...»[٥٨]. وللاستصحاب عدّة أوجه، منها: أنّ الدليل العقليّ يأخذ بالعموم حتى يرد تخصيص. ثمّ استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه، وهذا هو الحكم الذي يرتكز على تكرار اللزوم والوجوب عند تكرار الأسباب. ويستند الوجه الأخير من الاستصحاب على النظرة الإيجابيّة، التي ترى أنّ تكرّر الحكم قائم في حال وجود الدليل. بينما انتفاء الأحكام الذي تكلّمنا عليه، أوّلاً، يعود إلى انتفاء الدليل. وبهذا نرى ارتباط المعادلتين بالإثبات والنفي، واقتران كلّ منهما بالدلالة في إطار النصّ. ويرفض الغزالي الاستصحاب المبنيّ على الإجماع في محلّ الخلاف[٥٩].

وكان الغزالي قد تناول الاستحسان والاستصلاح، ومسائل أخرى في معرض حديثه عن دليل العقل، ووقف منها موقفاً مماثلاً لما خطّه الشافعي من اتّجاه عامّ مع بعض التميّز. فالغزالي يرفض أن يأخذ بالاستحسان على نمط الإمام الشافعي، لأنه

٥٧. المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.
٥٨. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١٢٧.
٥٩. المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

اعتبر الاستحسان مبدئيًّا ، من دون النظر في أدلّة الشرع ، وهو حكم بالهوى المجرّد[٦٠]. وكان يخشى من الانزلاق ، وعدم تقييد الاجتهاد بالنصّ أو بالحمل عليه عن طريق القياس ، كما كان يرغب في تحصيل أدلّة تمّ فيها الإجماع من غير استناد على الهوى الشخصي ضبطاً للأحكام في المسألة الواحدة.

ولم يرفض الغزالي الاستصلاح كليًّا ، بل قبل بعض أقسامه ورفض الأخرى. فلقد أخذ بالمصالح التي شهد الشرع لاعتبارها ، لكنّه تقيّد بالنص ، وردّ التي شهد الشرع لبطلانها. أمّا ما لم يشهد الشرع ، في نصّ معيّن ، باعتبارها ولا ببطلانها ، فله من ذلك موقف خلاصته : أنّه قبل بالمصالح المرسلة إذا تقيّدت بالصفات الثلاث : أن تكون ضروريّة ،أي لا يمكن الاستغناء عنها ، وأن تكون قطعيّة ،أي غير مظنونة ، وأن تكون كليّة ،أي عامّة وليست بجزئيّة[٦١]. لهذا يمكن القول ، إنّ الاستصلاح عنده هو نوع من الاستدلال العقليّ الذي يستند على عدّة أدلّة ، وليس على دليل واحد مثلما يعتمد القياس. فالأدلّة لا حصر لها ، متوافرة في الكتاب والسنّة والإجماع وقرائن الأحوال إلخ[٦٢]... وتُسمّى بالمصالح المرسلة. وقد قسّمها الغزالي إلى ثلاث : ضرورات ، لا يمكن الاستغناء عنها في قيام المجتمع ، وهي المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وحاجات ، تدعو الحاجة إليها ويمكن الاستغناء عنها ببعض المشقّة. وتحسينات وتزيينات ، وهي من غير الضرورة والحاجة ، لكنّها تقع موقع التحسين والتزيين والتيسير ، لرعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[٦٣]. وربَطَ الحاجات والتحسينات في نوع من التأييد بشهادة الأصل[٦٤].

الموضوع الثالث :

إستجاز الغزالي الجانب العقليّ في الأصول وأقرّ به ، وصار يُقلّب القياس بشكل أساسي ويُغالبه ويُساجله ويُناضل في هتك ستره ، ويُكابد في تطويع قالبه حتى انتظم

٦٠. المصدر نفسه ، ص ١٣٨.
٦١. المصدر نفسه ، ص ١٤١ ـ ١٤٣.
٦٢. المصدر نفسه ، ص ١٤٤.
٦٣. المصدر نفسه ، ص ١٤٠.
٦٤. المصدر نفسه ، ص ١٤٠.

له ما حاول واتّسق له ما آمل. فكان القياس الأصوليّ ببعده السلجستي، كما أجاز الإمام بعض الاجتهادات التي تحدّد الروح العامّ للشريعة، مثل الاستصلاح، وكان له رأي فيها، سبق أن مررنا عليها[٦٥]. أمّا القياس فيتمتّع بالشرح والتحديد والأهمّيّة والمقام السديْد. ويرى الغزالي الجانب العقليّ منطوياً في لبّ دعوة الله وفي باطن آياته. لذلك لم يكن علم الأصول إلّا لإظهار الأحكام وربطها بالظواهر المستجدّة. وإخراج الأحكام سهّله الله في خلال خطابه للخلق، إذ أقام سبحانه وتعالى الأدلّة المحسوسة والعقليّة، ونصّبها أسباباً لأحكامه: «ولمّا عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال ـ لا سيّما بعد انقطاع الوحي ـ أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصّبها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلّة الحسيّة معلولها»، ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس، وقوله تعالى: فمَنْ شهد منكم الشهر فليصمه...»[٦٦].

إنّما الفرق بين سلوك الطريق العقليّ والطريق النقليّ، يقع في وصف هذه الأسباب بالصحّة والبطلان. لذا كان التمييز بين الأصوليّ المتكلّم الذي يسير بهدي العقل المستند على النقل، وبين الفقيه الذي يتبع حرفيّة النصّ وظاهره. «فالصحيح عند المتكلّمين عبارة عمّا وافق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب. وعند الفقهاء عبارة عمّا أجزأ وأسقط القضاء...... مثلاً ـ مَنْ قطع صلاته بإنقاذ غريق، فصلاته صحيحة عند المتكلّم فاسدة عند الفقيه...»[٦٧]. والقياس حصن الطريق العقليّ في الأصول ومنارته. وهو المرشد والأداة والبيان في استدلال الأصوليّين، وقد عرّفه الإمام: «بأنّه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيها عنهما. ثمّ إنْ كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً وإلّا كان فاسداً... ولا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم، وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربّما يستدلّ بالنفي

٦٥. المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٤.
٦٦. المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.
٦٧. المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

على النفي...»[٦٨]. فالقياس يُجمع على أصل وفرع وجامع بينهما، ثمّ حكم. ويُحدّد بإيجاد مقدّمتين يربط بينهما الجامع المسمّى الأوسط بالسلجستي. ومن ثمّ تحصل النتيجة أو الغرض المتوخّى في الأصول. ولقد اصطبغت الفقرة السابقة بمجموعة مصطلحات استخدمتها. مثل، الحمل والإثبات والنفي والصفة والجامع، حتى صارت قريبة الشروح من القياس العقليّ. وغدت معانيها صنيعة السلجستي، أو على الأقلّ مماثلة لما ورد في أثناء عرض الغزالي للسلجستي، كما وأنّ الإثبات أو النفي لهما إيحاء الحمل الأصوليّ وإثبات الحكم أو نزعه. وكان تصريح الإمام بإمكانيّة غياب الأصل أو علّته - أي غياب أحد أطراف القياس - بمثابة الحال المخصوصة التي تتمتّع بها مباحث الأصول. وتدور حولها عمليّات الاستدلال وتحصيل العلّة أو الحكم المرتبط بالأصل في أثناء غياب دليل الأصل. إذ اتّبع المسلمون طرقاًمتشعّبة ومتعدّدة للوقوف على عناصر الاستدلال الأصوليّ. ويُعتبر الغزالي من ألمعهم وأشدهم تحديداً وتوضيحاً لكيفيّة الحصول عليها، واستكمال القياس الصحيح المبني على مجموعة من الأسس العقليّة. وقد لعب حصر مجاري الاجتهاد في العلل دوراً بارزاً في شروح الإمام. فـ«العلّة في الشرعيّات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصّبه علامة عليه»[٦٩].

أمّا الاستناد إلى الأصل فنال حظّاً وفيراً في أبحاث القياس، وهو أيضاً النصّ القويم الذي لا يرقى إليه الشكّ لا يقيناً ولا شكلاً، لأنّ معاني الأشياء وحقائقها قائمة في القرآن الكريم. أمّا شكلها فيتجلّى في ردّ الحكم إلى رابطة ما منطقيّاً، أي تعليق النصّ بالسبب النصّيّ، تصريحاً أو اجتهاداً وتنقيحاً. ويقتضي التعليق أيضاً فهم الحكم النصّيّ بألفاظه عموماً وتخصيصاً واستثناءً. لهذا يستلزم تحليلنا التعرّض لبعض أشكال الاجتهاد البيانيّ المتّصل بروابط الألفاظ والأحكام، أي القضايا، وبطبيعة خلفيّتها المنطقيّة شمولاً واستغراقاً، لأنّنا إذا شرّحنا القياس الأصوليّ نجده يتألّف من حدود وقضايا. تتمثّل الحدود في الألفاظ النصّيّة، وتتمثّل القضايا أو الأحكام في أشكال الرابطة المنطقيّة التي ورد فيها النصّ. أي الحكم الشرطيّ والاستثنائيّ، العامّ

٦٨. الغزالي، المستصفى، جـ ٢، ص ٥٤.
٦٩. المصدر نفسه، ص ٥٤.

الشامل أو الحكم المخصوص إلخ... إذاً ستتركّز عنايتنا على مسائل الروابط والعلاقات الصوريّة في مجالَيْ الألفاظ والاستدلالات، نستوحي من خلالها طبيعة التفكير وفاعليّته في تطويع المنطق إسلامياً.

ويشهد الغزالي أنّ أساس انطلاقة المجتهد وسعيه في اقتباس الأحكام واستنباطها من مداركها ثلاثة: إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا سكوت وتقرير[٧٠]. والذي يعنينا هو اللفظ، لأنّ الكتاب والسنّة والإجماع والعقل تستند عليه. علماً أنّ لا خيار للعباد ولا تدخّل في تأسيس الأصول وتأصيلها. إنّما مجال الاضطراب هو اللفظ، الذي لا بدّ أن يفهم صيغة ونظماً وفحوى ومفهوماً ومعنى ومعقولاً. ولعلّ العنصر المهمّ في هذه الدراسات تركيز الإمام، في مجال الصيغة، على علاقات الألفاظ وعلى الخاصّ والعامّ والفحوى والمفهوم، إلى جانب شروح أخرى واسعة لسنا في مضمارها لخروجها عن موضوعنا. أمّا المعقول فسنبحثه لأنّه في لبّ القياس العقليّ الأصوليّ.

وتجدر الإشارة إلى بروز نزعة الإمام الشكليّة الاسميّة في تفسيره للصيغة، فهو يعتبر البحث في معاني الألفاظ غير وارد مطلقاً، ويستحيل إثبات القياس على الأسماء. ومردّ ذلك إلى أنّ المعاني قائمة وضعها الله في عقول البشر وأودعها أسرار كتابه. وأنّ الأسماء وُضِعَتْ لكلّ معنى محسوس: «لأنّ العرب إن عرّفتنا بتوقيفها أنّا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصّة فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم، بل يكون وضعاً من جهّتنا... فكيفما كان قاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا...»[٧١]. والغرض من هذا الموقف حصر العمليّات الأصوليّة بتفسير الألفاظ وتحديد الأسماء ودلالتها على معانيها، بدون إتاحة الفرصة لوضع معان جديدة حتى لا يتعارض ذلك مع القرآن الكريم ومع طبيعة اللغة. لذلك قلنا في بداية هذا الفصل إنّ الأشياء محدّدة جاهزة في عالم المسلم. إذاً، فاليقين الدينيّ لا نزاع فيه، إنّما النزاع في كيفيّة فهم المعاني واستخراج الحالات المستجدّة، وربطها بهذه المعاني الأصيلة، فالكشف مفقود. وانطلاقاً من هذا وجب معرفة مجموعة من الروابط اللفظيّة والدلالات وهي: الأمر والنهي، والعامّ والخاصّ، والاستثناء

٧٠. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ١٤٥.
٧١. المصدر نفسه، ص ١٤٦.

والإطلاق والشرط. وتتطبّع هنا هذه العلاقات والدلالات بالشريعة. علاوة على إشراكها العامّ بالموقف المنطقيّ مجملاً. ويتمثّل تميّزها الشرعيّ بتزويدنا بالمعطيات الإسلاميّة والأصوليّة وخلفيّاتها.

ولقد استوعب الغزالي الأمر والنهي من المنظار البيانيّ في شروحه الأصوليّة. ثمّ حاولنا تحديد المسألة، بعد التعمّق فيها، على أنّها دلالة وعلاقة صوريّة مضمرة. وممّا قاله الغزالي، أنّ الأمر: «قسم من أقسام الكلام، إذ بيّنا أنّ الكلام ينقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار، فالأمر أحد أقسامه وحدّ الأمر أنّه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به. والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل»[٧٢]. فالأمر يرتبط في الوجوب والندب، مثلما شرحنا سابقاً. والغزالي يركّز على ضرورة التقيّد بطبيعة الأمر وحدود معانيه، ويلتزم بشكله، أي في القضيّة التي وردت، جاعلاً نفيها في نطاق نفي الأمر وليس النهي عن ضدّه[٧٣]. فيتشابه مع دعوة المنطق. ومثالها: إنّ الإنسان عادل. إذ ليس ضدّها أنّ الإنسان جائر، إنّما الإنسان لا عادل. وهذا نوع من الموقف العقليّ المستند على شروح ابن سينا وأرسطو، إضافة إلى الموقف الأصوليّ. ويمكن القول إنّ دور الأمر والنهي البيانيّ هو دور صيغة وشكل لغويّ، نفهمه من طيّات شرح الغزالي، الذي جعله رابطة لغويّة شكليّة. إذ أعلن: «إنّ ما يتعلّق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادّهما ويوافقها فقد ميّزناه عمّا يتعلّق بمقتضى الصيغة...»[٧٤]. إنّ المنطق دخل حتّى في الجوانب البيانيّة الشكليّة التي ميّزها الغزالي، وذكر أدواتها وألفاظها.

وكما الأمر والنهي كذلك العامّ والخاصّ، فهما من الأبحاث الأساسيّة في الأصول. ولا سيّما إنّهما يشكّلان دوراً بارزاً في تحديد النصّ والحكم الفقهيّ. «والعامّ عبارة عن اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل الرجال والمشركين...»[٧٥]. فالعامّ إذاً، تبعاً لتحديدنا السابق ومثلما ورد عند الإمام هنا، هو الشامل للأفراد والأعداد، ينطلق من الماصدق والنظرة الشموليّة، ويتّخذ السمة

٧٢. المصدر نفسه، ص ١٦٢.
٧٣. المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٣.
٧٤. المصدر نفسه، ص ١١.
٧٥. المصدر نفسه، ص ١٢.

الإسميّة طابعاً. وهو لم يختلف في الأصول عنه في المنطق، إذ العامّ لفظ كلّيّ وليس معنى محسوساً في الأعيان، لأنّ المعاني العربيّة بمجملها هي المفردات المشخّصة وتجريدها وجمعها كلّياً يكون عبر اللفظ واللغة. وقد صرّح بذلك الغزالي، بحيث حضرني تفشير له وهو الآتي:

«... فقولنا الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أمّا وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إمّا زيد وإمّا عمرو. وليس يشملها شيء واحد هو الرجوليّة، وأمّا وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة. يسمّى عامّاً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأمّا ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمّى كلّياً، من حيث إنّ العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل...»[٧٦]. وبهذا تغدو خلفيّة تصوّر اللفظ الأساسيّة حاصرة العامّ في اللفظ المجرّد. ولهذا يكون التجريد الكلّيّ محصوراً بالألفاظ المحدّدة تبعاً لمعاني المفردات المحسوسة، وليس تجريداً كلّياً مطلقاً كالتجريد الصوريّ والرمزيّ. فحدود اللغة واضحة عربيّاً مثلما كانت معانيها محدّدة سابقاً.

وملخّص القول: إنّ الخصوصيّة العربيّة إضافة إلى كونها ماصدقيّة البعد، فإنّها مقيّدة الدلالات الشكليّة في ألفاظ اللغة، وخصوصاً في المجال الأصوليّ. إذ الرجل يوجد في الذهن ويدلّ على أفراد عدّة، لكن لفظ الرجل محدّد لغويّاً أيضاً. ولم يأتِ كشفاً أو اشتقاقاً جديداً. ومن ثمّ ترتبط عمليّة العموم بطبيعة اللغة وصيغها. ومنها: ألفاظ الجموع معرفة كانت أو نكرة، و«من» و«ما» إذا وردا للشرط، وما النافية. وكذلك الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، و«كلّ» و«جميع»[٧٧]. وهذه الدراسات من اختصاصات علوم اللغة، عدا رابطة الشرط.

ولقد اختلف علماء الأصول في ألفاظ العموم وتباينوا في الرأي، إلّا أنّ الإمام جمعهم على ثلاثة مذاهب: أرباب الخصوص، وأرباب العموم، وأرباب الوقف. فقال أرباب الخصوص إنّه يؤخذ في ألفاظ العموم بأقلّ ما تدلّ عليه. أمّا أرباب

٧٦. المصدر نفسه، ص ١٢.
٧٧. المصدر نفسه، ص ١٣.

العموم فنظروا إلى أنّ العامّ يحمل على العموم والشمول حتى يقوم الدليل على غيره. وعبّر الغزالي عن العامّ بقولهِ إنّه وضع في اللغة للاستغراق، وقصده بالاستغراق الشمول طبعاً. لكنّ الواقفيّة توسّطوا الطرفين وارتأوا أنّ ألفاظ العموم لم توضع، لا لخصوص ولا لعموم، إنّما يجب التوقّف عندها وتحديدها بحكم ضرورة صدق اللفظ[٧٨].

ومن ثمّ انتقد الغزالي آراء أرباب الخصوص والوقف وانتصر لأرباب العموم قائلاً: «إعلم أنّ هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب، بل هو جارٍ في جميع اللغات لأنّ صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات». وأبان الأمر جليّاً نقيّاً في مثاله: «إنّ السيّد إذا قال لعبده من دخل اليوم داري فأعطه درهماً أو رغيفاً فأعطى كلّ داخل، لم يكن للسيّد أن يعترض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً، وقال لِمَ أعطيتَ هذا من جملتهم وهو قصير وإنّما أردت الطوال... فللعبد أن يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال.»، بل بإعطاء مَنْ دخل وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلّها، رأوا اعتراض السيّد ساقطاً وعذر العبد متوجباً... ولو أعطى الجميع إلّا واحداً فعاتبه السيّد وقال: لِمَ لم تعطه؟ فقال لأنّ هذا طويل أو أبيض، وكان لفظك عامّاً، فقلت لعلّك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام»[٧٩]. وسبب التأديب أنّ العبد عطّل مفهوم التفويض العامّ الذي يسمح بالعطاء لكلّ داخل في الشمول من الأفراد. وكان تبنّي العامّ نتيجة عاملين: أوّلها العامل العقليّ الذي ينطلق في الإستدلال من الكلّيّ. لقد اقترب الغزالي في رؤيته الأصوليّة من المنظار العقليّ المفهوميّ أحياناً، ودمجه بالشرعيّ. إذ لا يمكنه إلّا أن يُقوّم النصّ ويطلقه على الفرع، إستناداً إلى اللفظ العامّ الشامل، حتى يكون الإطلاق كلّيّاً وحلولاً إلٰهيّاً سليماً. وثاني العاملين أنّ الصحابة تمسكوا بالعموم أوّلاً، ثمّ ذكروا أنّ ما من عموم إلّا وقد تطرّق إليه التخصيص[٨٠]. وذلك إن لم يرد في الكتاب ورد في السنّة، وهي لتفسير القواعد العامّة ومعالجة الجزئيّات الخاصّة.

واختلف العلماء في التخصيص وذهبوا مذاهب شتّى، لكنّهم اتّفقوا أنّ

٧٨. المصدر نفسه، ص ١٣.
٧٩. المصدر نفسه، ص ١٧.
٨٠. المصدر نفسه، ص ١٩.

التخصيص هو إخراج العامّ عمّا وضع له من عموم إلى الخصوص بدليل. إذ لا يمكنهم إخراج بعض آحاد العامّ حتّى لا يتغيّر التشريع. فالتخصيص في تبيان ما يمنع دخول بعض الآحاد في العموم أساساً. وتتعلّق المسألة هنا بتحديد اللفظ وشموليّة حمله، ممّا يتيح دخول مجموعة العلاقات من استثناء وشرط وأمر ونهي على العامّ المنصوص.

ويفسّر لنا ذلك تماسك منهج الغزالي، وأدوار هذه الأدوات في مجال اللفظ والحكم. إلّا أنّنا هنا قبل تناول هذه الدلالات والعلاقات ودورها في تحديد العامّ، لا بدّ أن نلمّ بأدلّة الغزالي في التخصيص وتميّزه بها من غيره في الشرح والحصر. ونرى أنّ تقييده التخصيص في جملة أدلّة، يشكّل استمراراً لنهجه العقليّ الحاصر لعمليّات الاجتهاد والتفسير. ثم إنّه عدّد عشرة أدلّة على التخصيص، ترتدّ في أساسها إلى مستندَيْ العقل والنقل. أمّا أدلّة العقل فهي: دليل الحسّ، ودليل العقل، والمفهوم بالفحوى، وعادة المخاطبين وخروج العامّ على سبب خاصّ. وأدلّة النقل هي: دليل الإجماع والنصّ الخاصّ، الذي يخصّص اللفظ العامّ، وفعل رسول الله ومذهب الصحابي[81]. وكلّ ما غاير هذه الحالات والأدلّة يمنع التخصيص ويحصر اللفظ بالعموميّة والشمول. وقد وضع الغزالي مجموعة من الأمثلة بيّن فيها التخصيص، وسنوجز المبهم منها بما يلي: مثله في دليل الحسّ، قوله تعالى: «تدمّر كلّ شيء بأمر ربّها». إذ خرج منه السماء والأرض وكلّ الأمور المحسوسة. ومثله في دليل العقل، ما يبيّن لنا أنّ اللفظ مخصّص بالعقل مثلما هو مخصّص بالمفهوم بالفحوى. ويفهم عقليّاً من قوله تعالى: «ولا تقل لهما أف. فيمتنع ضرب الأب ومجافاته». ورغبة الغزالي الجامحة تتمثّل بالإلتجاء إلى المجال المنطقيّ، مجال دلالة اللفظ على التخصيص، وليس معناه المتداول الظاهر. «ولسنا نريد اللفظ بعينه بل لدلالته، فكلّ دليل سمعيّ قاطع فهو كالنصّ...»[82]. كما وأنّه لا يستحسن الدليلين الأخيرين في التخصيص، مفضّلاً العموم ولسنا في مجال هذه التفصيلات. أمّا في أدلّة النصّ فالإجماع، إذا خصّص، يكون قاطعاً، لأنّ الأمّة لا تقضي بتخصيص أو نسخ

٨١. المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٩.
٨٢. المصدر نفسه، ص ٢٨.

نصّ، إلّا بعد دليل لا يتطرّق إليه الاحتمال. وفي النصّ الخاصّ قطع للعموم. ومثال الغزالي: «فيما سقت السماء العشر يعمّ ما دون النصاب، وقد خصّصه قوله عليه السلام: لا زكاة فيما دون خمسة...»[٨٣].. بينما لم يؤيد كثيراً دليل مذهب الصحابيّ إلّا عند مَنْ يراه حجّة. وقبل أن ننفلت من التخصيص نقول: إنّ التخصيص عند الغزالي والأصوليّين كافّة هو التصرّف والاجتهاد في ما تناوله اللفظ ظاهراً، أي تحديد دلالة العموم وتقدير الشمول استناداً على أدلّة أو غيرها، مثلما هي الحال في المذاهب الأخرى. أمّا التقييد ودخول الأدوات والنسخ فهي إضافات جديدة تدخل على اللفظ والحكم، لذا لا بدّ من التمييز بين الوضعين جيّداً.

ولقد حدّثنا الغزالي عن الفرق بين اللفظ المطلق والمقيّد. والمطلق قريب من اللفظ العامّ، لأنه يدلّ على فرد شائع أو لفظ شامل. مثل رجل طائر. أمّا المقيّد فهو اللفظ المرتبط بصفة أو اسم يقيّده. مثل رجل أبيض أو رشيد. واعتبر الإمام المطلق محمولاً على المقيّد: فـ«إن اتّحد الموجب والموجب، كما لو قال لا نكاح إلا بوليّ وشهود. وقال لا نكاح إلّا بوليّ وشاهدَيْ عدل، فيحمل المطلق على المقيّد. فلو قال في كفّارة القتل، فتحرير رقبة. ثمّ قال فيها مرّة أخرى، فتحرير رقبة مؤمنة»[٨٤]. وتتّصل عمليّة الإطلاق والتقييد باتّحاد الحكم، أي ارتباط اللفظين بواقعة واحدة بحيث يشكّلان مجتمعين قضيّة وحكماً. ولا يتمّ تقييد إن اختلف اللفظان في الحكم، مثلما يرى الغزالي. وهنا نلاحظ أنّ هذه الدلالات اللفظيّة الشرعيّة تعبّر عن الحمل والإطلاق، بمعنى إطلاق العامّ الشامل. وقد كان للإطلاق أثر كبير في مصطلحات الغزالي، استعمله في غير موضع عندما سخّر المنطق للمعاني الإسلاميّة. وتعتري أبحاث الغزالي في التقييد والإطلاق صعاب، يذلّلها بجملة توضيحات. أشهرها: ضرورة ارتباط التقييد بالإطلاق في دالّة واحدة هي الحكم، كما يجب أن يراعي طرفاها تتابع الألفاظ واتّفاقها، من حيث المعنى. فلا نضع لفظين مختلفين كالقتل والظهار[٨٥]. ومرّة أخرى تطفو على سطح شروح الإمام مخالطة المعنى للمبنى. إذ تصعب دراسة الصيغ والبيان والعلاقات الشكليّة منفصلة عن المعنى. ثم إنّ الأدوات أدّت دوراً في اجتهادات

٨٣. المصدر نفسه، ص ٢٨.
٨٤. المصدر نفسه، ص ٤٠.
٨٥. المصدر نفسه، ص ٤٠.

التخصيص، ولا سيّما إنّ دخولها على ألفاظ العامّ والخاصّ مختلف فيه. إذ اعتبرها بعضهم تفيد التخصيص، بينما رفض الآخرون ذلك وقالوا إنّها تفيد التقييد. أمّا الغزالي فوقف منها موقفاً واضحاً مميّزاً، فيه أثر العقل بارز وجهد الجدّ وافر. إذ عزل العامّ وفرزهُ، كما وضّح التخصيص في اقتصاره على بعض الأفراد.

أمّا الاستثناء والشرط فقد جعلهما مستقلّين، لهما الأدوات الجديدة المتّصلة باللفظ والحكم. وبهذا ركّز بحث الألفاظ والحدود الشرعيّة على علاقة الاتّصال والإضافة من دون أن يعي ذلك ويصرّح به. لكنّ نسق المعايير الذي ذكرناه يُظهر هذا. وقد حضرني من أقوال الغزالي، أنّ: «الفرق بين النسخ والاستثناء، والتخصيص، أنّ النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يدخل على الكلام، فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، والتخصيص يبيّن كون اللفظ قاصراً عن البعض». ثمّ يتابع: «ويفارق الاستثناء التخصيص في أنّه يشترط اتّصاله، وأنّه يتطرّق إلى الظاهر والنصّ جميعاً»[٨٦]. فالاستثناء يشير إلى بعدَيْن منطقيّين، أوّلهما: علاقة الاتّصال. وثانيهما: النظرة الشمولية الماصدقيّة. ممّا يتوافق مع النسق المنطقيّ العامّ. أمّا الاتّصال بين الألفاظ عند دخول أداة الاستثناء، فيقول الغزالي عنه: «الشرط الأوّل الاتّصال. فمن قال أضرب المشركين، ثمّ قال بعد ساعة إلا زيداً لم يعد هذا كلاماً...»[٨٧]. كما يجب أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه: كقوله: «رأيت الناس إلّا زيداً ولا تقول رأيت الناس إلّا حماراً..»[٨٨]. ويشرط أن لا يكون المستثنى مستغرقاً.

ويخلص الإمام إلى: أنّ أداة الشرط تدخل على اللفظ، ولا يلزم الشرط المشروط أن يوجد عند وجوده. بينما تلزم العلّة المعلول عند وجودها. والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط[٨٩]. كلّ ذلك تلميحات للعلاقة الشكليّة وبعدَيْ الإضافة والاتّصال المتجلّيان في حكم الشرط، بينما يجتمع اللزوم والإضافة في العلاقة العلّيّة. وتتبلور الإضافة خلال علاقة الشرط بالمشروط، وفي أثناء إخراجها من العموم بعض الأفراد.

٨٦. المصدر نفسه، ص ٣٦.
٨٧. المصدر نفسه، ص ٣٦.
٨٨. المصدر نفسه، ص ٣٧.
٨٩. المصدر نفسه، ص ٣٩.

أمّا الاتّصال فيظهر في معادلة النفي، التي تنفي الشرط فينتفي المشروط.

لا بدّ من تعقيب أخير على مسألة اللفظ العامّ والخاصّ، مفاده: مسألة التعارض بين عمومين، وكيف استند الغزالي فيها على بعض الحجج. بحيث رجّح الأخذ بالعامّ، وأثار شبهاً كثيرة وتيّارات متعارضة. وأوّلَ ترجيحه على العقل إذ قال: «إعلم أنّ المهمّ الأوّل معرفة محلّ التعارض، فنقول كلّ ما دلّ العقل فيه على أحد الجانبين، فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلّة العقليّة يستحيل نسخها وتكاذبها...»[٩٠]. وبلغ ترجيحه العقل حدّ غلبته الدليل السمعيّ النصّيّ، الذي قد لا يكون متواتراً أو قد يكون مؤوّلاً، وليس متعارضاً في حقيقته مع اللفظ الآخر.

نكتفي بهذا القدر من بحث الألفاظ الأصوليّة وبعض صور الصيغ والبيان التي ذكرها الغزالي بعد أن سلّطنا الضوء على جزء من جوانبها المتعلّقة بالنظرة العقليّة. واستخرجنا منها بعض الابعاد والدلالات المنطقيّة، فشاهدنا التأثّر والتأثير بين الإسلاميّات والمنطق ونرجو بهذا أن نكون وطأنا للانتقال إلى معالجة الحكم والقياس الفقهيّ. ولا سيّما إنّ دراسة الألفاظ والبيان تعمل على توضيح المقدّمة الكبرى من القياس الفقهيّ، أو المقدّمة المنصوصة وما سُمّي الأصل. ولا يمكن عزل الدليل العقليّ في الأصول عن الدليل التفسيريّ البيانيّ. فالبيان يُعنى بالألفاظ والأسماء وتفسيرها. ولهذا لم يكن الغزالي في تحديد الحدّ بالمنطق مقتصراً على التحديد الماهويّ بل جمعه مع التحديد اللفظيّ. فهو ينطلق دائماً من المعطيات الإسلاميّة واللغويّة. وقد أفادت النظرة إلى الماهيّات والكلّيّات الأصول، إذ دفعت الإمام إلى تصنيف الألفاظ ضمن الجنس الكلّيّ، فتبنّى العموم الشامل وركّز عليه وخلط البعد المنطقيّ بالبعد اللغويّ عن قصد أو غير قصد.

ومن ثمّ يعتبر الأصل أحد أركان القياس الأصوليّ، وله ثمانية شروط، بحسب ما وضع الغزالي. وتعالج معظمها ثبات النصّ شرعيّاً وأن يكون عامّاً لا يتغيّر ولا يُجتهد فيه. ويجب أن يكون واضحاً شكليّاً وقاطعاً في المعنى. والشروط الثمانية نوجزها كما يلي:

الأوّل، أن يكون حكم الأصل ثابتاً.

٩٠ـ المصدر نفسه، ص ٣٣.

الثاني ، ثبات الأصل عن طريق النصّ الشرعيّ والنقل.

الثالث ، إذا كان الأصل علّة يُستنبط منها فيجب أن تكون منصوصاً عليها ، شرعيّاً.

الرابع ، أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر.

الخامس ، أن يكون دليل إثبات علّة الأصل محصوراً بالأصل ومخصوصاً به.

السادس ، ليس من الضروري قيام دليل على جواز القياس من الأصل.

السابع ، لا يجوز أن يتغيّر الأصل نتيجة دخول العلّة وتخصيصها الحكم النصّيّ.

الثامن ، النصّ الخارج عن القياس لا يُقاس عليه[٩١].

ويلاحظ في هذه الشروط ، التي توحي بعمق البعد الإسلاميّ ، أنّ الأصل هو المقدّمة المطلقة أو الحمل الأكبر الذي لا يقبل تغيراً بحدوده ومعانيه. ويُلحظ جيّداً استبعاد الغزالي لأيّ نظر عقليّ في شروط الأخذ بالأصل ، على عكس الأركان الباقية من فرع وعلّة ونتائج. والأصل له صفة العموم بالرغم من وروده بعض الأحيان مخصّصاً ، إلّا أنّه يسري في كلّ زمان ومكان.

ويُشكّل الفرع ، الركن الثاني من أركان القياس ، وله خمسة شروط عند الغزالي ، تدور معظمها حول الارتباط بالأصل ، بحيث يكون الارتباط مقتصراً على العلّة وعلى التفريع عن النصّ. ممّا يشير إلى التقيّد بحدود النصّ ودوران المعاني ضمن إطار العامّ المنصوص. وهذه الشروط ملخّصها ما يلي :

الأوّل : أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع.

الثاني ، أن لا يتقدّم الفرع في الثبوت على الأصل.

الثالث ، أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسيّة ولا في زيادة ولا نقصان.

الرابع ، أن يكون الحكم في الفرع ممّا ثبتت جملته بالنصّ ، وإن لم يثبت تفصيله.

الخامس ، أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه[٩٢].

٩١. المصدر نفسه ، ص ٨٧ ـ ٨٩.

٩٢. المصدر نفسه ، ص ٩٠.

وإنّ ما يلفت الانتباه، علاوة على مسألة الارتباط بالنصّ، إيراد الإمام في الشرط الثالث اشتراك الفرع في جنس الأصل وهذا منظار ماصدقيّ، يحافظ على عموميّة الأصل وشموله للفرع من جهة. وهو نوع من تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع من جهة أخرى. ومن ثمّ لا يجوز أن يخالف الفرع أصله ويباينه. ويقترب هذا الموضوع من مسألة وحدة الحدود في التقابل والعكس واشتراكها في الماهيّة والقوّة والفعل والاسم والمعنى وغيرها. ووجه المقارنة المحافظة على التماثل بين حكم الأصل وحكم الفرع، في نطاق المعنى الشامل والعموم الذي يضمّ أفراداً وحالات.

أمّا الركن الثالث فهو الحكم. وقد أطلق هذا التعبير لتمييز الآيات القرآنيّة التي تتعلّق بالأحكام، أي الحقوق والواجبات، من الآيات التي تتناول أشتات المجالات العقائديّة والأخلاقيّة والواجبات الدينيّة. وقد عرّف الغزالي الحكم بأنّه: «خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين»[٩٣]. ويمكن تلخيص رأيه في الحكم بما يلي: هو الذي لا يكون فيه تكليف بالمستحيل أو فيه شكّ وحرج. والحكم يجب أن يكون معلوماً، وأن تكون الأدلّة منصوبة ويمكن استخدام العقل فيها، ويجري القياس عليها. لكنّ ذلك لا يعني أنّها تحصل بالقياس، بل الحكم ثابت، وواضح، وبيّن، ومتميّز. ويذهب الإمام إلى أنّ ما لا دليل عليه لا يصحّ التكليف به. وتجدر الإشارة إلى تعلّق مبحث الحكم في أصول الغزالي بالمكلّف به. لذلك يضع مجموعة من الشروط لأهليّة المكلّفين بالأحكام تجعلهم أهلاً لفهم خطاب الشرع. وقد اعتبر العقل أساساً رئيساً لهذه الشروط[٩٤].

وأخيراً الركن الرابع من أركان القياس هو العلّة. والعلّة هي كلّ ما اتّخذ سبباً للحكم في الأصل. ويتشعّب بحث العلّة في المستصفى ويطول. ومردّ ذلك أنّ العلّة تعتبر محور القياس، ومن خلالها يبرز النظر العقليّ والاجتهاد لاستنباط الرأي في الحالات المستجدّة للخلق. ولقد قسّم الغزالي العلّة إلى ثلاثة أنواع:

أوّلها، العلل الثابتة بأدلة نقليّة من كتاب وسنّة.

٩٣. الغزالي، المستصفى، جـ ١، ص ٦، وص ٣٥.
٩٤. المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.
٩٥. المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٧٤ ـ ٨٠.

ثانيها، العلل الثابتة بالاجماع.
ثالثها، العلل الثابتة بالاستنباط.

وتتشعّب هذه، فتشغل بال الأصوليّين والمجتهدين، ويجعلها الإمام عللًا صحيحة وعللًا فاسدة. وقد نوّهنا من قبل بأهمّيّة العلّة وكيف جعلها الغزالي تلعب دور الحدّ الأوسط[96]. وأبرزها علناً تشييداً للقياس الصحيح المستند على العناصر الظاهرة الجليّة. فدعّم بذلك القياس الأصوليّ وسخّر السلجستي له. ثمّ نظر إلى أهمّيّة أبحاث العلّة ودورها العقليّ والقياسيّ، ولما تمثّله من خلفيّات كنّا ذكرنا شيئاً منها من قبل. وسنعمد إلى تفصيل ما لم يرد خبره ،كما جاء عند الإمام، بلورة لدور العلّة وأثرها على الخلفيّة المنطقيّة، وتعمّقاً في تشعّباتها وحدود الاجتهاد فيها. وجميع هذا يمدّنا بالمزيد من المعطيات الإسلاميّة والأطر اللغويّة التي انطلق النسق من أرضيّتها.

ولمسألة الاحتمال في الأحكام دور مؤثّر وباعث على التفتيش عن العلّة: «ومثارات الاحتمال في كلّ قياس، إذ لا حاجة إلى الدليل إلّا في محلّ الاحتمال»[97]. وتنقسم الأدلّة بمواضع الاحتمال إلى ظنّيّة وقطعيّة. وفيها تتحدّد مواطن العلّة الظاهرة والخفيّة والموجودة والمعدومة، وهي ستة[98].

الأوّل، أن لا يكون الأصل معلولاً عند الله.
الثاني، إن كان معلّلا عند الله فلعلّه لم يصب علّته بل علّل بعلّة أخرى.
الثالث، إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلّة لكنّه قصّر على وصفين أو ثلاثة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ذكر الأوصاف كلّها هو نوع من الإضافة على العلّة لتوسيع أثرها. وهو علاوة على مبدأ الإضافة المنطقيّة، فإنّه نوع من الرؤية الماصدقيّة التي تربط حالات معيّنة متعدّدة منتشرة الأفراد بتعليل معيّن.

الرابع، أن يجمع إلى العلّة وصفاً غير مناط ومرتبط بالحكم.
الخامس، أن يصيب في أصل العلّة، لكن يخطئ في وجودها بالفرع.

٩٦. فقرة العلّة في الفصل الثاني من هذا الباب.
٩٧. المصدر نفسه، ص ٧١.
٩٨. المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

وهذا الموطئ مهمّ لأنّه يحافظ على العلّة الجامعة في الأصل والفرع. أي ينادي بوحدة الحدّ الأوسط نفسها في المقدّمتين بالسلجستي. وهو نوع من النظر العقليّ والتطعيم المنطقيّ الواضح، وخصوصاً أنّ الامام جعل العلّة بمثابة الأوسط في رؤيته المنطقيّة.

السادس، أن يستدلّ بتصحيح العلّة على ما ليس بدليل.

ثمّ يحصر الغزالي الدّليل والعلّة في السمع والنصّ وبعض من عمل العقل، ويعبّر عن موقفه من نصيّة العلة فيقول: «إنّ هذه الأدلّة لا تكون إلّا سمعيّة، بل لا مجال للنظر العقليّ في هذه المثارات... أمّا أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلّة ووصفها فلا يمكن إلّا بالأدلّة السمعيّة لأنّ العلّة الشرعيّة علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علّة نصّب الشرع إيّاها علامة...»[٩٩]. لكنّه لم يقصر نظره على النقل والتوقيف، إنّما تعدّاه وأدرج في جانب النصّ العموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول. وهذا التوسيع في النظرة لإثبات العلّة وطرقها المتعدّدة يؤدّي إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق، أي إلحاق الحكم بعلّة خفيّة. ويتفرّع هذا الإلحاق إلى مظنون ومقطوع. وهكذا ترتبط مسألة إيجاد العلّة وإبرازها في القياس بالمعنى الشرعيّ، ولا يمكن الفصل بينهما. وسبق أن ذكرنا أنّ العلاقة الصوريّة مرتبطة بالمعاني الدينيّة ومسخّرة لها. ويمثّل الغزالي على المقطوع في إلحاقه: قوله تعالى، ولا تقلّ لهما أف. وفيه يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المظنون به[١٠٠]. ومثال آخر: «أيّما رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحقّ بمتاعه، فالمرأة في معناه...»[١٠١]. وفيه يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه. أمّا المظنون فهو الذي يحتمل أن يوجد فارق أو مدخل آخر، من غير الذي ألحقناه فيه.

ويطرح الغزالي الطريقة القياسيّة لتحقيق اليقين في عملية الإلحاق، إذ يقول بوضوح: «أن لا يتعرّض إلّا للفارق وسقوط أثره، فيقول لا فارق إلّا كذا وهذه مقدّمة،

٩٩. المصدر نفسه، ص ٧٢.
١٠٠. المصدر نفسه، ص ٧٢.
١٠١. المصدر نفسه، ص ٧٣.

ثم يقول ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدّمة أخرى. فيلزم منه نتيجة وهو أنّه لا فرق في الحكم، وهذا إنّما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد... »[١٠٢]. ويعتبر هذا القول واضحاً ونموذجاً يُحتذى في كيفيّة التفتيش عن العلّة المفقودة، وعزل الإضافة الملحقة، التي نضعها في مقدّمتين قياسيّتين تبياناً لانعدام تأثيرها. وكلّ ذلك جهد عقليّ وتأثّر منطقيّ. ويتّضح الأمر أكثر فأكثر في العمليّة الثانية المسمّاة التعرّض للجامع، ومؤدّاها: «أن يتعرّض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم فيقول العلّة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم، وهذا هو الذي يُسمّى قياساً»[١٠٣]. وإن كانت الطريقة الأولى في إسقاط الفارق ليست قياسيّة محضاً فإنّ الطريقة الثانية تدخل في لبّ القياس وتركيبه. إلّا أنّ الطريقة الأولى اعتمدت المنهجيّة المنطقيّة في التسلسل. ولقد كان غرض الغزالي من كلّ هذا اكتمال عناصر القياس في المقدّمتين وصولاً للاستدلال السليم المرتكز على العقل والمطعّم بالتركيب السلجستيّ. فهو لا يلبث أن يقول: «القياس يحتاج إلى إثبات مقدّمتين: إحداهما مثلاً أنّ علّة تحريم الخمر الإسكار. والثانية أنّ الإسكار موجود في النبيذ. أمّا الثانية فيجوز أن تثبت بالحسّ ودليل العقل والعرف، وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدلّة، أمّا الأولى فلا تثبت إلّا بالأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنّة...»[١٠٤]. ويمدّنا في جملة نقاط وصف العلّة ودورها وكيفيّة وضعها في القياس ومصادر المقدّمتين، فنوجزها بما يلي:

- إنّ الطريقة التركيبيّة في الاجتهاد القياسيّ تعتمد العقل وتتأثّر بالمنطق.
- إنّ العلّة الجامعة المشتركة تقوم بعمليّة الربط المطلوبة.
- لم يوضّح الغزالي أبعاد الربط، لكنّ وصفه لمصدر المقدّمة الأولى النصيّ يعطي مدلول الحكم المنزّل المطلق الحلولي. بينما المقدّمة الثانية غير معيّنة البعد، علماً بأنّ المفردات المستخدمة واللفظ العامّ، أو الخاصّ، يبقى محدوداً في إطار البعد الماصدقيّ لغويًّا. فربّما اجتمع البعدان في شرح العلّة ودورها في القياس الأصوليّ. على

١٠٢. المصدر نفسه، ص ٧٤.
١٠٣. المصدر نفسه، ص ٧٤.
١٠٤. المصدر نفسه، ص ٧٤.

أنّ بعد المفهوم لم يخرج عن إطار الحلول الإلٰهيّ وإطلاق المعنى النصيّ المنزّل.

وعودة إلى شروح الإمام لكيفيّة إثبات العلّة نصًّا وإجماعاً واستنباطاً، تضعنا أمام بضعة أدلّة نقليّة تثبت وجودها: «وذلك إنّما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب، وهي ثلاثة أضرب...»[١٠٥]. أمّا الصريح منها فواضح في وروده، حين يقال لكذا أو لعلّة كذا أو لأجل كذا. وأمّا التنبيه والإيماء على العلّة، فيتمثّل في قول الرسول لمّا سُئل عن الهرّة إنّها من الطوّافين عليكم أو الطوّافات. «وإن لم يقل لأنّها أو لأجل أنّها من الطوّافين لكن أومأ إلى التعليل...»[١٠٦]. وأخيراً التنبيه على الأسباب، ويتمّ: «بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب... مَنْ أحيا أرضاً ميتة فهي له...»[١٠٧]. ثمّ ذكر بعض هذه الشروح في فقرة العلّة[١٠٨]. وما التكرار هنا إلّا لإبراز أثر اللغة العربيّة في إثبات العلّة. ويتجلّى الأثر في الضربين الثاني والثالث، ففيهما تظهر مسألة الإيماء، وهي ربط المعنى المضمر في اللغة. ومسألة التسبيب التي تتوضّح من خلال الفاء والشرط والجزاء. وكلّها أدوات لغويّة لها معانٍ وصور وبيان محدّد. لذلك قلنا: إنّ الرابطة الصوريّة في تحقّقها ودورها ومصدرها لا تنفصل عن المعنى الإسلاميّ، وعن الصيغة اللغويّة. وتثبت العلّة أيضاً بالإجماع، وسبق التعرّض لذلك. كما تثبت بالاستنباط في طريقتَيْ السبر والتقسيم، وتتأكّد بإبداء مناسبتها للحكم[١٠٩].

ونضيف ههنا بعضاً من الزيادة على المناسب. فالمناسب ينقسم إلى مؤثّر وملائم وغريب. والمؤثّر قريب من ظهور العلّة في الحكم. أمّا «الملائم فعبارة عمّا لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم... لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم...»[١١٠]. والجنس هنا يستند على النظرة الكمّيّة العدديّة، وبالتالي على البعد الماصدقيّ. ويتجلّى هذا في أمثلة الغزالي وشروحه، ومنها «إنّ قليل النبيذ وإن لم يُسكر حرام قياساً على

١٠٥. المصدر نفسه، ص ٧٤.
١٠٦. المصدر نفسه، ص ٧٥.
١٠٧. المصدر نفسه، ص ٧٥.
١٠٨. الفصل الثاني من هذا الباب.
١٠٩. الفصل الثاني من هذا الباب.
١١٠. المصدر نفسه، ص ٧٧.

قليل الخمر، وتعليلنا قليل الخمر بأنّ ذلك منه يدعو إلى كثيره، فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه...»[١١١]. فالكلّ والبعض أو القليل والعامّ في هذه الشروح يؤكّدان النظرة الماصدقيّة التي تطغى على مجمل الخلفيّات المنطقيّة. وربّما أخذ الجنس أيضاً من الجانب اللغويّ مثلما شرحنا اسم العلم واسم الجنس في فصل المفهوم والماصدق سابقاً[١١٢]. لكنّ هذا الجانب يبارك أيضاً النظرة الماصدقيّة ويسير بمسراها. أمّا الغريب وهو يقع في غير الحالتين السابقتين لمثاله: «قولنا إنّ الخمر إنّما حرّمت لكونها مسكرة، ففي معناها كلّ مسكر...»[١١٣]، وهو يترتّب على طرق استنباط العلّة هذه وإثباتها دوراً يقينيًّا. فلأقسام المناسب درجات متفاوتة في الصدق واليقين. فالمؤثّر مقبول باتّفاق القائلين بالقياس، ولاسيّما إنّ الصحابة أقرّوا أقيستهم المستندة على علّة معلومة بالنصّ والإجماع. أمّا المناسب والغريب فيخضعان للظنّ ويدخلان في شكوك بعض المجتهدين[١١٤]. وتشير أمثلة الغزالي وشروحه الواسعة إلى أخذه ببعض من المناسب والغريب. فهو، إذاً، يقترب من مسألة قبول بعض الاستصلاح والعلل المرسلة مع التحفّظ، وقد ذكرنا ذلك وقلنا إنّه تخطّى فيه إمامه الشافعي[١١٥]. وربّما لخّصت لنا فقرته التالية كيفيّة التدرّج اليقينيّ في هذه المسألة ممّا يدفعنا إلى شيء من الاستنتاج لموقفه: الملاءمة وشهادة الأصل المعيّن أربعة أقسام: ملائم يشهد له أصل معيّن يقبل قطعاً عند القائسين. ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معيّن فلا يُقبل عند القائسين، فإنّه استحسان ووضع للشرع بالرأي، ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نصّ لمعارضته بنقيض قصده، فهذا وضع للشرع بالرأي ومناسب يشهد له أصل معيّن، لكن لا يلائم فهو في محلّ الاجتهاد، وملائم لا يشهد له أصل معيّن وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً في محلّ الاجتهاد...»[١١٦]. وبهذا تكون درجات اليقين والظنّ متراتبة متسلسلة. أشدّها يقيناً ما كان يستند على الأصل وأكثرها ظنًّا ما لم

١١١. المصدر نفسه، ص ٧٧.
١١٢. الفصل الأوّل من هذا الباب.
١١٣. المصدر نفسه، ص ٧٧.
١١٤. المصدر نفسه، ص ٧٧.
١١٥. الفصل الثاني وبداية هذا الفصل من هذا الباب.
١١٦. المصدر نفسه، ص ٨٠.

يشهد له أصل. وكان غير ملائم كالاستحسان. ويقع بين الاثنين كلّ ما له أصل ولكنّه غير ملائم، إذ يقبل الإمام بعضه، كما يستسيغ بعض الذي ليس له أصل لكنّه ملائم. ومردّ ذلك أخذه بنوع من الاستصلاح.

وهذه الشروح تجعلنا نصنّف الغزالي ضمن المجتهدين الذين تقيّدوا بالنص ومزجوه بالعقل، فكان النظر العقليّ والتسليم الإيمانيّ طرفي مادّة الأقيسة الأصوليّة. وهذا التوفيق والمزج قنّعَ بضوابط العقل بعيداً عن نزعات الهوى الفرديّ. كما بقي ضمن المنهج العامّ الذي اختطّه الغزالي لنفسه في منطقه، وهو تسخير العقل للدين مثلما وسم القياس والعلاقات المنطقيّة بالطابع الإسلاميّ. وهذه الوحدة المنهجيّة تعطينا دليلاً حيّاً على التماسك المتين في منطق الغزالي ووحدة الغرض الإجرائيّ في الشكل والمادّة.

ولقد عمد الغزالي إلى تناول الدروب الفاسدة في إثبات علّة الأصل وأدرجها ضمن ثلاثة مسالك[١١٧]. فاقترب بذلك من طريقته في إثبات عناصر الخلل بالقياس العقليّ. أمّا المسالك فهي: الأوّل أنّ صحّة علّة الأصل خلوّها من علّة تناقضها. ويُسمّى هذا بإثبات الحالة استناداً إلى نفي نقيضها. بينما المطلوب قيام الدّليل على ثباتها وصحّتها. الثاني الاستدلال على صحّتها باطّرادها وجريانها، وهذا فاسد لأنّه يفتقد إلى دليل على إثبات صحّتها أيضاً، لأنّ الاطّراد يدلّ على الاقتران وليس على الدّليل. وهنا تتّضح علاقتان في نسق الإمام: التعليل والإضافة، وهما أساسيّتان ثابتتان. وتضاف إلى جانبهما علاقات أخرى، ومنها الاقتران والتلازم أو اللزوم. وهي علاقات ثانويّة في الاستدلال الأصوليّ. بحيث تتأتّى عمليّة التعليل والدّلالة أساساً، ثم تلحقها العلاقات الأخرى، فإضافة العلة هي في أساس اليقين والصدق القياسيّ الأصوليّ. الثالث الطرد والعكس، ومعناه أن يثبت الحكم مع الصفة ويزول بزوالها، مثل الرائحة المخصوصة المقرونة بالشدّة في الخمر، فزوالها لا يسقط التحريم. ويقترب هذا من المسلك الثاني الفاسد، لأنّه فصل من علاقة اللزوم والاقتران، وليس من الدّليل والتعليل. إلّا أنّ الغزالي على عادته لا يبخس الجوانب العقليّة حقّها، فهو يضيف على الطرد والعكس طريقة السبر والتقسيم التي تكلّمنا عليها في تحقيق مناط الحكم[١١٨]. فإن اجتمع الطرد والعكس مع طريقة السبر والتقسيم يمكن

١١٧. المصدر نفسه، ص ٨٠.
١١٨. فقرة العلّة، الفصل الثاني من هذا الباب.

أن تثبت صحّة العلّة ويجري وضعها بالقياس في مجراه السليم. وما هذا الاجتماع سوى الاستناد على العمليّة العقليّة لدعم اليقين.

وحسبنا هذا القدر من الكلام على عناصر القياس الأصوليّ، بعد أن عرّفنا كلّ ركن، وشرحنا الجانب العقليّ ومجالاته المختلفة، ثمّ علّقنا على أبعاد بعض النظرات ودلالاتها الصوريّة. وإذا عقدنا مقارنة بسيطة بين عناصر القياس الأصوليّ ومثيله العقليّ نعثر على تشابه في التركيب والتسلسل ووضع المقدّمات. مثلما نجد أبعاداً ماصدقيّة طاغية في الاثنين مع أثر مفهوميّ. لكنّ الأصوليّ منها يتميّز في تركيزه على الشروح اللغويّة والألفاظ من جهة، وتعميقه لمسألة العلّة الجامعة من جهة أخرى. ولعلّ البيان والمجاز والتأويل في اللغة العربيّة ساعدت جميعاً الدراسات اللفظيّة وشرح النصوص. كما ابتكر الغزالي طريقته في دور العلّة حدًّا أوسط، مع بقائه على شرح كيفيّة إيجاد العلّة شرحاً إسلاميًّا، بحيث أخذ بكل الطرق المؤدّية إلى ذلك، ونظّمها ضمن نسق عقليّ يعتمد عدّة دالّات وثوابت. وإن لم تكن هذه الدالّات والعلاقات ظاهرة، إلّا أنّ الغزالي سعى سعيًا جادًّا لإظهار العلّة حتى يكتمل القياس الأصوليّ ويتوحّد مع أسس القياس المنطقيّ. ولم يتمتّع دليل العقل ركناً مهمًّا في العلوم الأصوليّة برضا معظم المجتهدين. فلقد أهاج هذا الركن بعض الفقهاء والعلماء، وانتقدوا القياس انتقاداً لاذعاً. حتى انبرى الغزالي يدافع عن طريقته المبتكرة في المزج وتقوية القياس، وقد ردّ عليهم وقارع بالأدلّة والحجاج.

وكان أنْ ظهر الخلاف الأوّل حول القياس والرأي عند المسلمين مبكّراً بعد عهد الصحابة. فلقد انقسم علماء المسلمين إلى تيّارين: تيّار عمل بالمدينة والحجاز وتقيّد بالنصوص، وجهد في تدوين ما ورد من أحاديث على لسان الرسول نقلاً عن الصحابة والتابعين، فسُمّي بأهل الحديث. وتيّار كان مرقده العراق عُني بالرأي وطرق الاستنباط، من قياس واستصلاح واستحسان، فسُمّي بأهل الرأي[119]. وكان المتطرّفون من كلّ تيّار قد أنكروا على التيّار الآخر ما أخذ به، فوقع الصراع والجدال بين الاثنين. وما لبث أن طوّر التعمّق الفكريّ في الأصول الحجاج بين الفقهاء والمتكلّمين وشتّى رجال المذاهب الدينيّة التي انتشرت وتوسّعت على مرّ الزمن،

١١٩. الخضري، محمّد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، ص ١٣٦.

وإثر التضخّم الاجتماعيّ والجغرافيّ في رقعة الدولة الإسلاميّة. ورافق ذلك مستجدّات وتشريعات اجتماعيّة وتشعّبات في مسائل الفروع. فظهر المتكلّمون والباطنيّة والشيعة واختلفوا في طرق الاجتهاد. وكنّا قد ذكرنا ردود الإمام المنطقيّة على الباطنيّة في "القسطاس وكيف حوّلوا مادّة القضايا إلى تلقين يقوم به الإمام المعصوم. وها نحن في الأصول نجد الغزالي يردّ دعاوى الناكرين للقياس الأصوليّ مفنّداً حججهم بأساليب شتّى. وهو في دحض دعاواهم يعلي مقام بعض المظاهر المنطقيّة وفوائدها، مثلما يبرز اليقين الإسلاميّ المكتمل. وإذا قارنّا ذلك مع أرسطو في دحض آراء السوفسطائيّة وإنكار طرقهم، نجدهما كليهما لم يكتفيا بجعل المنطق قالباً وحسب، بل أعطيا مسائله دوراً إجرائيًّا عمليًّا، يخدم المسائل الاجتماعيّة والفكريّة الملحّة في عصر كلّ منهما. ولقد ردّ الإمام وأثبت القياس على منكريه. ولا سيّما إنّ الشقاق في الأخذ بالرأي والقياس وقع بين الفرق الإسلاميّة شديداً. فقالت الشيعة والمعتزلة باستحالة التعبّد بالقياس. ونادى قوم بوجوب التعبّد به عقلاً. بينما ذهب آخرون إلى أنّ القياس في حكم الظنّ والجواز"[١٢٠]. كما أنكر أهل الظاهر وقوعه، وهم أهل الحديث وبعض الفقهاء من الذين تقيّدوا بظاهر النصّ وأخذوا الحكم بسطحيّته ونصيّته.

لكنّ الغزالي ارتأى أنّ القياس يقع التعبّد به شرعاً استناداً إلى ما ذهب إليه الصحابة وجمهرة العلماء والمتكلّمين. وهو لم يفتأ يردّ على الذين أبطلوه ورفضوا طريقته، وهم ثلاثة: «المحيل له عقلاً والموجب له عقلاً والحاظر له شرعاً»[١٢١]. وكان موقفه بينهم يتحلّى بالتوسّط بين العقل والنقل على منوال نظريّة الكسب، وفيها التوسّط بين حريّة الفعل وخلقه. فالقياس لم يرد شرعاً كما لا يجوز وجوبه أو الاحتكام إليه عقلاً. إنّما هو طريقة تفسيريّة للشرع تعتمد العقل. وبهذا يكون مباحاً دينيًّا، وفي الوقت نفسه غير منصوص عليه شرعيًّا، وتتجلّى حجّة الغزالي في ذلك في ردوده على مبطلي القياس، وهي مستفيضة الشروح تُختصر بما يلي:

أ ـ إذا كان مؤدّى دعوى محيل القياس عقلاً أنّ الصلاح واجب على الله، ولا

١٢٠. الغزالي، المستصفى، جـ٢، ص ٥٦.

١٢١. المصدر نفسه، ص ٥٦.

صلاح في التعبّد بالقياس. فالإمام يرى في دعوى الأصلح تنصيص لجميع القوانين والقواعد، ممّا يؤدّي إلى حصر جميع التكاليف. ومن ثمّ يدفع المكلّفين إلى العصيان والتمرّد. أمّا إذا فوّض الأمر إلى الرأي، انبعث حرص المكلّفين على اتّباع الاجتهاد والظنّ. فلولا الاجتهاد لما تحمّل المكلّف كدّ القلب والعقل في الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة. عملاً بقوله تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[١٢٢].

ب ــ أفتى الغزالي بأنّ الذين افترضوا التعبّد بالقياس عقلاً تحكّموا في مقولتهم تحكّماً محضاً، لأنّ الذين قالوا: إنّ تعميم الصور متوجّب على الأنبياء، وهي كثيرة ولا متناهية ويجب ردّها إلى الاجتهاد، إنّما كان قولهم هذا فاسداً لإنكارهم دور النص قبل الاجتهاد. وفي هذه الحجّة التي يسوقها الإمام تتجلّى عبقريّة الجمع بين النقل والعقل في المعنى والصورة. ويظهر تفرّد الإمام في إثبات القياس الأصوليّ جمعاً بين الدّليل العقليّ السلجستي بتركيبه، وبين الترتيب الأصوليّ بيقينيّة مقدّماته. وممّا قاله في هؤلاء المتعبّدين بالقياس عقلاً: «إنّ الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنّما يتمّ بمقدمتين: كليّة، كقولنا كلّ مطعوم ربويّ، وجزئيّة، كقولنا هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم... والمقدّمة الجزئيّة هي التي لا تتناهى مجاريها، فيضطرّ فيها إلى الاجتهاد لا محالة. وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس. أمّا المقدّمة الكليّة فتشتمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكليّة، كقوله، كلّ مطعوم ربويّ... ــ إلى أن يقول ــ فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة، أمّا في تخريج المناط وتنقيح المناط فلا...»[١٢٣] ومن ثمّ يمكننا أنّ نستخرج من هذه الفقرة مجموعة اعتبارات وهي:

ــ أنّ القياس الأصوليّ ينتظم بمقدّمتين، أي يتقيّد بالتركيب السلجستي.

ــ أنّ الاجتهاد يتعلّق بالمقدّمة الجزئيّة وبالفروع، ويسعى إلى إثبات العلّة وربطها بالحالات الخاصّة والمشخّصات المستجدّة.

ــ أنّ العلّة الجامعة من الواجب وجودها في الفرع والأصل، حتّى يتمّ الترابط وإدخال الخاصّ في العامّ، أو إطلاق الحكم على الفرع وحلوله فيه.

١٢٢. المصدر نفسه، ٥٦.
١٢٣. المصدر نفسه، ص ٥٧ ــ ٥٨.

– أنّ المقدّمة الكليّة مقدّمة منصوصة لا مجال للاجتهاد فيها وهي مطلقة عامّة، وربّما كانت مخصّصة، لكنّها يقينيّة.

– العلّة المنصوصة والمرتبطة بالأصل، أو التي نستنبطها ونخرجها وننقّحها من المناط الخفيّ والمستور، لا اجتهاد فيها. إنّما الاجتهاد في كيفيّة تحقّقها بالفرع وربطها به. لذلك لا تدرك العلل الشرعيّة بالعقل إنّما تُستنبط به فقط.

ولهذا نستنتج من الاعتبارات الآنفة الشارحة، أنّ مادّة اليقين جاهزة منصوصة، أمّا طريقة الفتوى فيمكن أن تعتمد على تركيب وشكل محدّد. فالشكل والتركيب سُخّرا لتدعيم الفتوى. وبهذا يكون نسق المعايير الصوريّ المستند على العقل أداة مسخّرة لتجديد الأحكام واستخراجها. فهو غير مرفوض شرعيًّا ولا يستند على حدود مهيّأة دينيًّا في الوقت نفسه، ممّا يتيح إدخال النمط الأرسطويّ قالباً ومحكًّا ومعياراً وميزاناً، فالقياس لا يجب عقليًّا وإنّما يجب شرعيًّا لكنّ قالبه عقليّ.

ج – وكان الإمام قد وقف موقفاً صلباً ضدّ الذين حظّروا القياس شرعاً، وساق لهم حججاً دينيّة قاطعة تبيح حلاله والدّعوة إليه. فقال: «يستدلّ على ذلك إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كلّ واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصًّا. وهذا ممّا تواتر إلينا عنهم تواتراً، لا شكّ فيه... فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النصّ... ومن ذلك قياسهم العهد على العقد، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيْعة ولم ينصّ على واحد... ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمّة لعقد البيْعة...»[١٢٤]. وأورد غيرها من الأخبار التي تثبت عمل الصحابة بالقياس وإجماع الأمّة عليه. ومن الأمثلة، عهد عمر إلى أبي موسى الأشعريّ، اعرف الأشباه والأمثال ثم قسّ الأمور برأيك[١٢٥]. وجواب معاذ بن جبل على سؤال الرسول، الذي ذكرناه في المقدّمة المنطقيّة. ومن ثمّ نعقّب أنّ ملخّص ردود الغزالي على دعاوي مبطلي القياس تجهد، في إبعاد فكرة حصر القياس بالعقل واعتماده عليه، وترفضها. وخصوصاً أنّه يخشى خشية كبرى أن تتحوّل عناصر أصوله إلى عناصر غير متماسكة ومنفلتة من النص. كما يهاب أن يقع الحكم في الهوى واليقين

١٢٤. المصدر نفسه، ص ٥٨.
١٢٥. المصدر نفسه، ص ٥٩.

الفرديّين، إذا التجأ إلى العقل المحض. ولهذا كان القسطاس المستقيم بمجمله دعوة إلى استخراج القياس من القرآن والردّ على الباطنيّة. مثلما كانت الأصول بأبحاثها، وخصوصاً استنباط العلّة وتنقيحها وتحقيقها، تتفانى في ربط العلّة بالنصوص مباشرة أو غير مباشرة. وأدّت جميعها إلى رفض الغزالي بعض أنواع الاستدلال والاستحسان كلّه. وكان أن عزا ذلك إلى عدم ربطها الفرع بالأصل، عبر العلّة ربطاً محكماً، واعتمادهما دليل المصالح العامّة بديلاً واهياً. كلّ هذه الأمور جعلت القياس باباً من أبواب الاجتهاد، ومتّعته بتناسق مع النصوص والأصول، جاعلة للعقل مجرى فيه لا يخرج عن نطاق الدين، وينساب ضمن إطار الكسب. وقد أدّى منطق المعايير دوره كليًّا في هذا المجرى.

ولقد آن لنا أن نعود لبعض المسائل التي أثارها الناكرون للقياس، وفيها تطاول على فعل الصحابة والتابعين، لأنّهم خرجوا عن النصّ، كما زعم هؤلاء المتزمّتون. فانبرى الإمام لهم مفنّداً دعاواهم، ومؤدّاها خمسة اعتراضات سنضرب صفحاً عن ذكرها مفصّلة منعاً للتطويل، بل سنكتفي بإعطاء فكرة عن الردود التي تبرز دور القياس المساند، الذي يقع ضمن معادلة الاحتمال بين اليقين والظنّ في بعض موادّه، إضافة إلى كونه سلوكاً سار عليه السلف الصالح من الأمّة وعقد عليه الإجماع. ويردّ الغزالي على منكري القياس بعد عرض رأيهم الذي يبدأه بـ: «قال الجاحظ حكاية عن النظّام، أنّ الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به، ولم يتكلّفوا ما كُلّفوا القول فيه من أعمال الرأي والقياس، لم يقع بينهم التهارج والخلاف ولم يسفكوا الدّماء. لكن لمّا عدلوا عمّا كلّفوا وتخيّروا وتآمروا وتكلّفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقاً وتورّطوا في ما كان بينهم من القتل والقتال... - يردّ الإمام - فساد قوله ما دلّ على أنّ الأمّة لا تجتمع على الخطأ، وما دلّ على منصب الصحابة رضوان الله عليهم من ثناء القرآن والإخبار عليهم...»[١٢٦]. ولا يلبث أن يتابع الغزالي: «كلّ مَنْ قاس بغير إذن فقد شرّع، فلولا علمهم حقيقة بالإذن لكانوا ينكرون على مَنْ يسامي رسول الله صلى الله عليه وسلّم في وضع الشرع واختراع الأحكام، وأمّا ما ذكروه في مسائل الأصول فليس بين الصحابة خلاف في صحّة القياس ولا في خبر الواحد ولا في

١٢٦. المصدر نفسه، ص ٦٠.

الاجماع. بل أجمعوا عليه وبإجماعهم تمسّكنا في هذه القواعد...»[١٢٧]. ولم يكن أستشهادنا على جواز القياس شرعاً والعمل فيه إجماعاً، إلّا إعادة تأكيد على ما ذهبنا إليه، من انحسار دور الغزالي في تركيب القياس وتنظيمه، وإقامته على قواعد ومعايير صوريّة، ممّا يحقّق تسخير الأطر الصوريّة للمعاني الإسلاميّة. أمّا بعد اجتماع الأدلّة والردود ووضوح الأدوار يتبقى من مهمّتنا تزييل الفقرة بردود الغزالي الثانويّة على منكري القياس. فهو يذكر جوانب الظنّ في القياس، ويعزو سببها إلى الاحتمال والتأويل نتيجة فقدان النصوص الصريحة. إذ يقترح أن تنضمّ إليها القرائن، وهو نوع من تحقيق المناط وتعيين المصلحة. ومن حجج الغزالي أيضاً، غياب النصّ الذي يحرّم القياس: «ليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه...»[١٢٨].

ومن ردوده استعراض شبه المعترضين المعنويّة وهي ستّة. وفيها تكرار لما أوجزناه من جهة، وبعض الجدّة من جهة ثانية. أمّا الجديد فيكشف عن محاولة الإمام فصل القياس والأصول عن العقائد. ويتجلّى التمييز بين الحالين في ردّه على دعوى الشيعة والتعليميّة، وهم الذين يزعمون أنّ الرأي يؤدّي إلى الاختلاف في دين الله الواحد. وكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً؟ وملخّص ردّه: أنّ القرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعد ووعيد وأمثال ومواعظ. وهذه اختلافات، فالتباين ضروريّ حتّى في القرآن، ليسهل توسيع النظرة والإحاطة بالمسائل الجزئيّة. لكنّ الخلاف المحظور والمحرّم يستخرج من قوله تعالى: «ولا تفرقوا ولا تنازعوا، فكلّ ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبيّ عليه السلام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي الحق فيها واحد»[١٢٩].

وإنّنا نرى في هذا الردّ موقفاً مهمّاً، نستطيع أن نعمّمه ونجرّده. ومؤدّاه أنّ الغزالي في حقيقة خلفيّته وأبحاثه يتناول المعرفة من ثلاثة جوانب: أوّلها العقائد الإيمانيّة التي لا تقبل حجاجاً أو جدلاً أو قياساً، بل هي تسليم مطلق وإيمان محض. ويلحق بهذه العقائد النصوص والأحكام، ولو كانت متشعّبة متشرة تطال مسائل الحياة

١٢٧. المصدر نفسه، ص ٦١.
١٢٨. المصدر نفسه، ص ٦٤.
١٢٩. المصدر نفسه، ص ٦٦.

العامّة. ثانيًا المستجدّات الجزئيّة من أمور الحياة والمعاش اليوميّ، وهي التي لم يرد فيها نصّ، والتي يمكن أن نسمّيها اليوم مشكلات الحياة الاجتماعيّة الجديدة والتنظيمات ومتطلّبات الاختراع والعلم والتطوّر، أي الفروع التي تخضع للتغيّر. إذ يقبل الغزالي بحكم العقل فيها، شرط أن لا يخالف هذا الحكم النصوص. وحاول من خلال ذلك وضع قواعد علم الأصول لينظّم عدم تناقض الاجتهاد في الجزئيّات والفروع مع الأحكام الملحقة بالعقائد النصيّة. وإذا لم يذهب كلّ المذهب في أحكام العقل وقبول التطوير، إلّا أنّه وقف موقفاً وسطاً بين النقل والعقل. فسار خطوة نحو القبول بالتطوّر وفتح آفاق الكسب الإنسانيّ. ثالثًا المنطق والمنهج، وكان موقفه فيه متوافقاً ومنسجماً ومتماسكاً مع تسليمه الإيمانيّ وقبوله بالاجتهاد. وقد شرحنا ذلك عندما قلنا إنّه حاول استخراج قواعده من القرآن والميزان، مثلما حاول أن يثبت عدم مخالفته للشريعة، مؤكّداً على العمل به إجماعاً وتزكية من الرسول. وقد أطلق ـ في الوقت نفسه ـ العقل في تركيبه وتنظيمه، أي لم يتقيّد بالنصوص والمعاني والمفردات الإسلاميّة فقط، بل استخدم القياس السلجستي، فتخطّى في ذلك الجمود وقبل بالتطعيم والتطوير في حدود الشكل والأداء والنسق المعياريّ. ثمّ صرّح أن ربط العلّة بالفرع ليس من الضروريّ أن يتبع طريقة ربطها بالأصل ويسير على منوالها. ـ ويقصد بالطريقة تحقيق المناط وإقامة المقدّمة الصغرى، أي اتّباع درب الشكل والقالب ـ. فالاجتهاد واسع وحرّ، وهذا تجديد منهجيّ أتاح إدخال النظر العقليّ. ومن تصريحاته في ذلك قوله: «أمّا الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإنّ الضروريّات والمحسوسات أصل للنظريّات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق. وإن لزمت المساواة في الحكم»[١٣٠].

وأخيراً مثّلت الردود صورة عميقة عن خلفيّة الإمام الإسلاميّة، وكيفيّة إثبات القياس على منكريه والأخذ بالنظر العقليّ. فكان الغرض الدينيّ محركاً فعّالاً في جعل المنطق مقدّمة العلوم كلّها. إذ هو نسق من المعايير ينظّم الاجتهاد، ويسخّر القواعد للأصول والمعاني الإسلاميّة.

١٣٠. المصدر نفسه، ص ٦٨.

وبعد أن انفلتنا من هذه الفقرة نختتم بحث الأدلّة العقليّة في أصول الغزالي، بمرور سريع على قياس الشبه وبعض خواصه. وأثر النظرة المنطقيّة فيه. فقياس الشبه يتحقّق حين نلحق الفرع بالأصل بجامع يشبه جامع الأصل. وشرط هذا الجامع - العلّة - أن يكون غير مؤثّر ولا مناسب، ولا حتّى في وضع الأطّراد[١٣١]. وكان أن أعلن الغزالي سابقاً بأنّ أشرف الجوامع العلل المؤثّرة والمناسبة، أما أخسّها فالاطّراد والمناسبة. وصرّح أيضاً أنّ قياس الشبه لا يأخذ بالمصلحة، بل ربّما اطّلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة. فالشبه يتميّز عن المناسب، بأنّ المناسب يناسب الحكم ويتقاضاه، وعن الطرد، بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهّمة. وقد أفرد الإمام بمجموعة كبيرة من الأمثلة أبرز فيها قياس الشبه، من ذلك قوله: «أمّا أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعلّ جلّ أقيسة الفقهاء ترجع إليها، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنصّ والإجماع والمناسبة للمصلحيّة»[١٣٢]. ويتقدّمها مثاله المنقول عن أبي حنيفة، وهو مسح الرأس الذي لا يتكرّر، تشبيهاً له بمسح الخفّ والتيمّم، والجامع هنا المسح. أمّا الغزالي فيميل إلى الشافعي، - المخالف لأبي حنيفة - الذي لا يجد ضرورة بأن يكون الحكم في الأصل معلّلاً بكونه مسحاً: «بل لعلّة تعبد، ولا علّة له أو معلّل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا...»[١٣٣]. إلى أن يقول: فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة للوضوء، وهذا فيه ترجيح. كما وأنّ طريقة الطرد والشبه مستقبحة عند الغزالي الذي لا يقتنع إلّا بتحقيق مناط الحكم وتحقيقه في الاسم والمعنى معاً، لأنّه أقوى وأشدّ بياناً. فهو المؤثّر الذي دلّ النصّ والإجماع عليه[١٣٤].

وتتدرّج الأقيسة في منازل عدّة عند الأصوليّين، ولاسيّما الإمام، مثلما تدرّجت العلّة وتحقّقها سابقاً. والتدرّج بمثابة السلّم المتسلسل، وفيه نظرة الإمام التصنيفيّة التي تؤدّي إلى إثبات صدق الأقيسة ويقينيّتها أو ظنّها واحتمالها. فـ «أدناها الطرد، الذي ينبغي أن ينكره كلّ قائل بالقياس، وأعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يقرّ

١٣١. المصدر نفسه، ص ٨١.

١٣٢. المصدر نفسه، ص ٨٢.

١٣٣. المصدر نفسه، ص ٨٢.

١٣٤. المصدر نفسه، ص ٨٣.

به كلّ منكر للقياس»[١٣٥]. إلى أن يصنّفها من اليقين إلى الظنّ بالتسلسل. فيقول: «القياس أربعة أنواع المؤثّر، ثمّ المناسب ثمّ الشبه ثمّ الطرد»[١٣٦]: وتزخر تصنيفاته وشروحه بالتوسّع، ومنها تفريعه أنواع العلل والأحكام على أربع حالات: النظر في تأثير عين العلّة في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينها في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسها في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسها في عين ذلك الحكم[١٣٧]. ويعطي الأمثلة الجمّة على كلّ حالة، بحيث تسعى جميعها إلى تأكيد يقينيّة القياس في العلل والأحكام، التي نحكم فيها بتأثير العلّة عينها بالحكم عينه، لأنّ الاختلاف يكون في الأشخاص والأفراد. فمثلاً إذا ظهر لعين السكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً. والعين والجنس هنا بالمعنى الدينيّ وبمعنى الأحكام والتكاليف. لأنّ «للجنسيّة مراتب بعضها أعمّ من بعض، وبعضها أخصّ وإلى العين أقرب. فإنّ أعمّ أوصاف الأحكام كونه حكماً ثمّ تنقسم إلى تحريم وإيجاب وندب وكراهة. والواجب مثلاً ينقسم إلى عبادة وغير عبادة... وما ظهر تأثيره في العبادة أخصّ ممّا ظهر تأثيره في جنس الواجبات... وكذلك في جانب المعنى أعمّ أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه، حتّى يدخل فيه الأشباه. وأخصّ منه كونه مصلحة حتّى يدخل فيه المناسب دون الشبه...»[١٣٨].

ويعود تقدير هذه الأمور إلى المجتهد المستدلّ، الذي يجب أن يُراعي مجموعة من الشروط، نخطف النظر إليها لاحقاً. وهذه الشروح تُذَكّر بمسألة العامّ والخاصّ والتخصيص. والرأي هنا أنّ الجنس لا يعتمد الجانب الماهويّ، بل يركن إلى الجانب الدينيّ استناداً على القرآن الكريم وتصنيفه الأحكام وكيفيّة دخول المعيّنات في أجناس العبادة أو غيرها. مثل الواجب أو الإباحة أو المكروه. ولعلّ هذه المسألة هي التي دفعت بعضهم إلى إنكار النظر إلى الجنس، اعتماداً على شموله الماهويّ والكلّي. ممّا حفزهم على الدّعوة إلى تفسير الألفاظ، ولا سيّما إنّ معاني العامّ والخاصّ محدّدة في الكتاب والسنّة. لكنّ الإمام كان له نظرة تكامليّة في مسألة التحديد، ذكرناها من

١٣٥. المصدر نفسه، ص ٨٤.
١٣٦. المصدر نفسه، ص ٨٤.
١٣٧. المصدر نفسه، ص ٨٤.
١٣٨. المصدر نفسه، ص ٨٥.

قبل[١٣٩]. وربّما أثّرت هنا بشكل خفي فنمت تعميم الجنس والنظر إليه من خلال الأحكام العامّة والمصالح غير المقيّدة، حتى لا يسقط الضابط العقليّ ويحلّ الاستحسان محلّ القياس. لذا، على الرغم من الشروح الدينيّة المحض لمسألة المؤثّر والمناسب والشبه فإنّنا نجد الغزالي يتّسع أفقه في تحديدها وعدم حصرها بالشرح اللغويّ: «فإنّ الجنسيّة درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر، فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظنّ. والأعلى مقدّم على الأسفل والأقرب مقدّم على الأبعد في الجنسيّة...»[١٤٠]. وهذا التقديم مجاله العقل المستند على الشرع. وللعقل دور آخر في التمييز بين الشبه وغيره. ويتبلور ذلك خلال أخطاء المجتهدين، الذين يلحقون بعض أنواع الأقيسة بأقيسة الشبه. مثل ما عرف منه مناط الحكم، ثمّ اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد. بحيث يعمد الإمام إلى ترجيح أحد المناطين استناداً على العقل الذي يقرب الأوصاف إلى أحدهما. ولنا بعد كلمة أخيرة في الشبه وهي إصرار الغزالي على وجود الوصف الظاهر المناط بالحكم، وكلّ ما عدا ذلك من الشبه والظنون. فما الإصرار هنا إلّا إصرار على الحدّ الأوسط وعلى بنية القياس الأساسيّة التي كان لها الأثر الكبير في الاستدلال العقليّ بالأصول.

ولقد آن لنا هنا أن نسرع النظر في المجتهد الذي عوّل الغزالي عليه الآمال في إصابة الحكم وحسن استخراج مناطه. أمّا أشهر أوصافه فهي: تقيّده بالشرع وإحاطته بمداركه وأحكامه، وتمكّنه من اللغة، كي يستطيع تفسير الأحكام والألفاظ وإدراك المعاني. ثمّ إعماله العقل في طلب العلّة وتحقيقها وكيفيّة تغليب اليقين على الظنّ[١٤١]. وبهذا يكتمل الشرع والعقل، وتدخل خصوصيّة اللغة فيهما، كلّ ينجدل بالآخر وينطبع بطبعه.

وأخيراً خصّصنا المعاني الإسلاميّة والأصول بشروح جلباً للمنفعة واكتمالاً للإحاطة بالخلفيّات، وبياناً بمواقع سمات التراث وكشفاً عن المستور. ونحن نعي أنّ الذي يُحيي المعاني ذكرها، ويجتاح ما في خصالها تحليلُها. كلّ ذلك طلّابة للعلم، واقتناعاً

١٣٩. الفصل الأوّل من الباب الأوّل.
١٤٠. المصدر نفسه، ص ٨٥.
١٤١. المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٨.

بفعاليّة المعاني الإسلاميّة والمصطلحات الأصوليّة ، بالعلوم المنطقيّة ، وتأثيرها فيها ، بعد أن وجدنا الكثير من التفويض والتشابه بين قضايا العلمين واتّفاق الصناعتين على الغرض. ومن ثمّ تأجير المنطق بنظامه السَلِسْ للأصول وتحويره ، وتكلّف الغزالي في بيان كدّ العقل في دائرة الكسب. ولا بأس من أن نكرّر ما خلصنا إليه بالاقتضاب الممكن :

١. علم الأصول عند العلماء المسلمين ، والغزالي منهم ، علم يدرس دليل النصّ وأركانه ليجتهد في الفرع ويحكم في الحالات المستجدّة. وهو في دراسته هذه يتقيّد تقيّداً أساسيًّا بالأحكام والمعاني ، ولا يستطيع أن يتجاوزها. فحدود المعارف جاهزة والأدلّة ظاهرة أو مضمرة. وما على المجتهد إلّا أن يُمعن التبصّر في تدقيقها وجلبها.

٢. تتجلّى لباب المسألة الأصوليّة في تفسير ألفاظ القرآن ، والتعرّف على عموميّة ألفاظه وخصوصيّتها ، ومجمل اللغة تأويلاً وبياناً ومجازاً. مثلما تتجلّى في استقصاء العلّة ، أي إيجادها بالأصل لربطها بالفرع.

٣. يضطلع الاجتهاد البيانيّ بمشكلات العامّ والخاصّ والتخصيص ، وكلّها دراسات تمدّنا بالأبعاد المنطقيّة. فالعامّ هو الشامل على الخاصّ ، والتخصيص هو العامّ الذي دخل عليه الشرط والاستثناء وغيرها من الأدوات والعلاقات ، وهذه المسائل تتطلّب الاجتهاد والشرح ويدخلها النظر اللغويّ والعقليّ معاً. ويلعب المنطق دوراً مهمًّا فيها لكونه يوفّر للتصوّرات جملة علاقات وأبعاد.

٤. وينزع الاجتهاد القياسيّ والاستصلاحيّ إلى التفتيش عن العلّة وإثباتها في النصّ ، أو إثبات المؤثّر والمناسب والمصالح المرسلة ، رغبةً في نقلها إلى الفرع وربطها به. ويقتضي إثبات العلّة تنقيحها وفرزها. فتتعدّد الطرق العقليّة في سبيل ذلك ، إذ يظهر تحقيق المناط وتنقيح المناط والسبر والتقسيم والمناسب والملائم ، وغيرها من الأدوار العقليّة التي تؤدّي جميعها عملاً في إيجاد العلّة وتحديدها.

٥. تهيّئ عناصر الاجتهاد ، البيانيّ والعقليّ ، السبيل للقياس الأصوليّ. وقد قيّده الإمام وضبطه ضمن التركيبة الأرسطويّة. فعمل باتّجاه التشديد على تحديد الألفاظ ودلالاتها وأبعادها ثمّ تحديد العلّة الجامعة ، وتمييز الأصل عن الفرع ، ليصل إلى غايته ، وفيها اكتمال عناصر القياس العقليّ الذي رسمه في كتبه المنطقيّة. ويشمخ

هذا القياس قويًّا ثابتاً على نسق من المعايير المغلق. ممّا يقضي على الشطحات الفرديّة والحكم بالأهواء، ويفي بمطلوب الإمام.

٦. يتوسّط القياس الأصوليّ والاجتهاد عامّة النقل والعقل. فلا يوجب القياس عقلاً ولا يفرض، إنّما هو مباح شرعاً ومطلوب اجتهاداً، تكملة للأصول والنصوص. وبهذا يكون عمل العقل في حدود الكسب الإنساني، وليس في حدود إطلاق حريّة العقل، لأنّ إطلاق حريّة العقل يؤدّي إلى إيجاد العلّة العقليّة وليس الشرعيّة. بينما كان الغزالي يرفض دائماً الاجتهاد في تخريج المناط وتنقيحه، لأنّ هذا منصوص عليه. أمّا تحقيق المناط في الفرع والتفتيش عنه في الأصل، وربط الأصل بالفرع، فأعمال عقليّة مباحة. سمحت جميعها بإدخال قالب المعايير لتنتظم وتتحدّد الاستدلالات. ومثلما كان الموقف في القياس كان في الأحكام، فالحلال والحرام والأمر والنهي ارتبطت بالحسن والقبح... إذ الحلال والأمر حسن والحرام والنهي قبح، إنّما الشريعة هي التي تأمر بالفعل وتنهى عنه. وبهذا يكون الحسن ما حسن في الشرع والقبح ما قبح في الشرع. وما على الغزالي سوى إبراز هذه الأوامر والنواهي في نسق منظّم وربط المستجدّات بها استناداً إلى الحقائق الشرعيّة والأحكام المنصوصة، منعاً لإطلاق عمل العقل وخروجه عن الكتاب والسنّة.

٧. على قدر وضوح العلّة وصواب تحقّقها يكون إظهار اليقين. فأكثر الأقيسة يقينيّة تلك التي تكون علّتها منصوصة وظاهرة في الأصل ومرتبطة بالفرع والحالة المخصوصة. وأبعدها عن اليقين تلك الأقيسة التي تختفي علّتها أو تظن ظنًّا أو يؤخذ بها تشبيهاً لعلّة الأصل. وهكذا يرتبط الشكل بالمعنى. فتوافر أركان القياس وعناصر تركيبه ومادّته تؤدّي جميعها إلى يقينيّته.

٨. لخّص الفصل صورة نقيّة عن الألفاظ والتعابير والأدوار والأدوات التي تستخدم في الأصول والعلوم الإنسانيّة. وهي تحثّنا على المضيّ في الرأي الذي تبنّيناه، وتظهر صواب البنية الواحدة في صنيع الإمام وامتزاج الأصول بالتركيبات العقليّة في باب الاجتهاد والقياس خفيًّا تارة وظاهراً طوراً.

ثمّ إنّنا سنطوي هذا الباب، بفصوله الثلاثة، على تسجيل الملاحظات التالية:

١. شكّل الباب الثاني إطلالة على أبعاد منطق الغزالي وأصوله الإسلاميّة.

فكشف قناع العوامل الفاعلة في البنية الصوريّة ، وحلّل بعض الأبعاد من خلال المفاهيم الحديثة. وقد نظر إلى مواطن المفهوم والماصدق ، فتمّ استخراج بضعة مصطلحات ومعانٍ. بلغت بمجموعها جملة من الثوابت المنطقيّة والعلاقات الشكليّة تداخلت في شروح الغزالي ، ولم يعها مستقلّة مجرّدة أو يصرّح بها جهاراً.

٢. لقد أبرز تحليل خلفيّات الغزالي المنطقيّة مرّة أخرى ، ظهور الجانب الماصدقيّ في معظم أبحاثه. وتوضّح في الكتب الإسلاميّة ذات التعمّق اللغويّ العربيّ وذات التفكير الإسلاميّ. كما لحظنا أثر التفكير الإسلاميّ والمعاني الدينيّة في خلفيّة التصوّر والتركيب المنطقيّين ، إذ غدا البعد المفهوميّ محصوراً ضمن معنى التزيل المطلق الإلٰهيّ. بينما كانت الإنطلاقة من المعيّنات المشخّصة ومفردات اللغة انطلاقة ماصدقيّة. وربّما كانت بعض المفردات مأخوذة في الاستغراق بالمعنى الدينيّ والحكم الإلٰهيّ ، الذي أطلق عليها وحلّ فيها. ولم تَخلُ كتب المنطق الأولى من بعض خلفيّات المفهوم ، ومردُّ ذلك طبيعة البنية الأرسطويّة وأفكارها.

٣. إذا كان الطابع الماصدقيّ طاغياً على أبحاث الإمام. فإنّ التجريد الكلّي الشموليّ بقي في حدود اللغة ، لأنّ النظر إلى المفردات المعيّنة المشخّصة الموجودة في الأعيان ، وتجريدها إلى أجناس كليّة ذهنيّة ، لم يتّجه اتّجاه العمل العقليّ المحض ، بل كان محصوراً بألفاظ اللغة الجاهزة التي ميّزت بين أسماء الجنس وأسماء العلم. وكان الكلّي الشامل أو العامّ الجامع يحكم عليه من خلال قواعد اللغة وألفاظها تأثّراً بالأبعاد الدينيّة.

٤. أرشدتنا العلاقات المنطقيّة وَيسَّرَتْ طريقنا إلى مجموعة من الثوابت الصوريّة المضمرة التي استخرجناها ، ممّا ساعد على بلورة الخلفيّات الفقهيّة والأصوليّة ، وعلى فهم السمات الإسلاميّة معرفة ومنهجاً. بحيث ميّزنا دور لوحة العلاقات الصوريّة في المعاني واليقين الإسلاميّين إجرائيًّا. واكتشفنا سرّ احتباسها في معايير منطقيّة ، وليس بمعرفة كاملة وإبداعاً عقليًّا. وبهذا يكون المعيار والمحكّ والميزان ، بمضامين علاقتها الصوريّة ونسقها المعياريّ ، أداة لخدمة المادّة الإسلاميّة ومعانيها.

٥. عمل الغزالي على تأويل المنطق وتدبيره ، فاستخدم مجموعة العلاقات السابقة الذكر لتدعيم الأقيسة الأصوليّة. ولا سيّما إنّ نتاجاته لم تخرج عن الإطار الإجرائيّ ،

الذي شقّ طريقه خلال تسخير المنطق للمعاني العربيّة والإسلاميّة. منذ المعيار إلى أن اكتمل في المستصفى.

٦. يمكن القول بعد تحليل كامل البنية المنطقيّة في كتب الغزالي، إنّ عمل الإمام بقي ضمن محاولة المزج والتوفيق بين الفكر اليونانيّ والتفكير الإسلاميّ والعربيّ. فتمّ استعارة الصوريّة المنطقيّة وإدخالها في أطر المادّة الإسلاميّة. وبهذا تطعّمت الأصول والأقيسة الفقهيّة بالقوالب العقليّة، وأسندت إلى ضوابط ومعايير ثابتة. ولم تخرج صوريّة المنطق في كتب الإمام عن المعاني الإسلاميّة وبعض المعاني الأرسطويّة، لأنّ التجريد الصوريّ البحت لم يحصل إلّا في العصر الحديث على يد المناطقة الرياضيّين.

٧. جهد الإمام في جعل علم الأصول علماً كليًّا عامًّا، وقالباً معياريًّا يصلح لكلّ معاني الفقه والمستجدّات الإسلاميّة من فروع وتشعّبات ومسائل حيويّة حياتيّة. وبالرغم من عدم استطاعته تجريد هذا العلم تماماً عن معانيه، إلّا أنّ محاولته تخطّت سابقيه، وما كتبه نفسه في الأصول السابقة على المستصفى. ولقد شدّد الغزالي على العامّ وعارض المذاهب الأخرى ليرتكز على الكلّي، وشدّد على نسق من العلاقات الصوريّة الأساسيّة. فكان الأمر والنهي أو الحلال والحرام مؤشرات براغماتيّة لعمليّتي الحسن والقبح. بمعنى إنّا اكتشفنا علاقة بين خالق الشرع والمكلّف غير العلاقات الأصوليّة التي عملت على ربط نسقها بمسائل التوافق مع الشرع. ولهذا أصرّ الإمام على ربط الحسن والقبح بالشرع، ليجعل من هذا النسق دوراً عمليًّا يهدف إلى التوافق مع الشريعة والدين، بكونهما المرجع في البداية والنهاية.

٨. عمل الغزالي في مجال القياس العقليّ على جعل نسقه معلّقاً بالعلّة والتعليل. ونقصد بذلك أنّ الفعل (ف) واجب عند السبب (ب)، ف(ب[١]، ب[٢]، ب ن) المتعلقة بـ(ب) يلزم عنها الفعل (ف). وقد أفرد الشروح الطوال للتعرّف على السبب وهذا ما سمّاه كيفيّة تحقيق العلّة وتنقيحها وإثباتها. وشدّد على بعض القواعد العقليّة التي تربطها، حظراً من الشطط في الاستدلال، ومنعاً من الاحتكام إلى الأهواء الفرديّة والمصالح العامّة. فرفض الاستحسان وقبل ببعض في الاستصلاح. ثمّ استعار الترتيب القياسيّ العقليّ لضبط وضع العلّة وربطها بالفرع. وبالرغم من وجود أصل وفرع وعلّة وجهة حكم، فإنّ الترتيب الذي اتّبعه الغزالي يبعد العلّة أحياناً ويظهر جهة

الحكم أحياناً أخرى. أو يضمر جهة الحكم ويظهر العلّة، حتى يتسنّى له إيجاد ثلاثة عناصر فقط في الترتيب القياسيّ. مثلاً: كل مسكّر حرام، بحيث حذف تعليل

النبيذ مسكّر

∴ النبيذ حرام

التحريم في كلّ مسكّر حرام وهو علّة الاسكار وأبقى الحكم. وأخيراً بَرَع الامام في بحث مسالك العلّة وضبطها وإثبات اليقين والظنّ فيها.

الخاتمة والنتائج

طويت الدراسة على خمس خلاصات، اسْتُنْتِجَ فيها جوهر موقف الغزالي المنطقيّ. يُضاف إليها خاتمتان تاريخيّتان إيفاءً للمعنى وتوضيحاً. فيكتمل لدينا التشريح والتحليل إلى جانب فعل النتاج تاريخيّاً، وتأثيره على محيط الإمام، وخصوصاً إبّان حقبة القرنين السادس والسابع الهجريّين.

الخلاصة الأولى:

هضم الغزالي منطق أرسطو وتأثّر به. وقد تمّ ذلك على الأرجح خلال مطالعات الإمام كتب ابن سينا، وربّما الفارابي. كان ذلك خلال تلقّي الغزالي العلم وتزوّده منه في أوّليته. ويُنْبِئُنا كتاب مقاصد الفلاسفة، بأبحاثه المنطقيّة الثلاثة: الحدّ والقضيّة والقياس بهذا التأثّر. فقد كان بمثابة صورة أو مُلخّص لمنطق ابن سينا والمشّائيّة. ولم يلبث أن داخل التغيير والتحويل هذه الأبحاث الثلاثة في الكتب التي أعقبت المقاصد. فطغت المعاني الإسلاميّة تدريجيّاً على الكتب الباقية. حتى خُيِّل للقارئ اختفاء الجانب الأرسطويّ في القسطاس المستقيم. لكن هل استطاع هذا التحوّل في بنية الأبحاث اطّراح الأرضيّة الأرسطويّة والاستغناء عنها؟ الصحيح هو العكس. فقد بقيت البنية الأرسطويّة هي الركيزة، بأبعادها المنطقيّة وتراتبها الاستدلاليّ ونسقها القياسيّ. وكانت بنية القياس هذه القاعدة الخفيّة أحياناً، والجليّة طوراً، في نتاج الإمام. وسخّرها لتطعيم الأصول. فأسبغ نمطها على الأقيسة الفقهيّة واستبدل العلّة الجامعة بالأوسط الذي اطّرحه.

الخلاصة الثانية :

فَعَلَتْ الطبيعة اللغويّة والعقليّة الإسلاميّة فعلها في توجيه أبعاد المنطق عند الإمام. فلقد تحكّم عامل اللغة العربيّة في تصوُّر الأسماء والحدود، إذ نشأت اللغة العربيّة في أرض صحراوية، ولازم شعبها، آنذاك، شظف العيش والتنقّل. وانطبعت في ذهن البدويّ صور الطبيعة الحسيّة خلال سعيه اليوميّ. فكان أن خرجت مفردات اللغة مشخّصة ماديّة ترمز إلى كلّ مفرد محسوس، تحت وطأة التأثّر في هذه البيئة. ولم يكن بالإمكان القيام بعمليّة التجريد الذهنيّة وخلق المفردات والمعاني الكلّيّة ضمن تلك الحقبة. ويُرْجعُ بعضهم تأليف المفردات إلى الصور والأصوات الحسّيّة التي انطبعت في ذهن العربيّ قديماً: مثل خرّ، من خرير الماء، الذي ينبعث من صوت ما، يسمعه الأعرابيّ فيقترن اللفظ بالمسموع عنده. ولمّا تطوّرت اللغة العربيّة ونمت، ثمّ استقرّت وترسّخت بنزول القرآن، وإذ ذاك جاءت اللغة حافلة بالصور والمفردات الحسّيّة. واعتمدت على ربط المفردين المشخّصين وليس على التركيب التحليليّ للجملة، كما هي الحال في اللغات الأوروبيّة. وإن لم يتوافر المفردان المشخّصان في الجملة تألّفت من مشخّص وصفة أو تابع. وضمن هذا التركيب أَلِفَ المسلمون المنطق واستوعبوه، ثم عبّروا عنه انطلاقاً من منطق لغتهم. ورغم نموّ هذه اللغة، إلّا أنّ جانبها الأكبر بقي محصوراً في مصدرها الأساسيّ، الذي ظهر خلال حقبة معيّنة.

ويرجّح البعض أنّ (أل) التعريف التي دخلت على الأسماء، فجعلتها أسماء للجنس وكلّيّات عامّة، ترتدّ بجذورها إلى الذهنيّة السامية التي صاغت الحروف والأصوات الداخلة في بنية اللغة. فكلمة (رمانو)، أي رحمن، تعبّر في النصوص الأكاديّة عن إشارتين لاهوتيّتين (أل، أل)[١]، أي (الإله) الذي أصبح فيما بعد الله بالإدغام، ثمّ أصبحت (أل) التعريف تسبق إشارة الألوهة الثانية، لتفيد الألوهة المطلقة[٢]. وهكذا يتوافق الأمر مع الترادف العربيّ (الله رحمن). ويشير هذا المطلق، الذي تمّ في عمليّة الإدغام التركيبيّة لغويّاً، إلى وحدة الذهنيّة السامية التي تستدلّ

١ Kupper, Jean Robert, L'iconographie du Dieu Amuru dans la glyptique de la 1ère dynastie Babylonienne, Bruxelles, Ed. Brux., Palais de l'académie, 1961, pp. 10-49.

٢. Langdon, S., The mythology of all races semitic, Boston, Ed., archeological institute of America, 1931, p. 65.

على الأشياء وتعرّفها انطلاقاً من خلفيّة المطلق بيعده الكامن والفاعل. فـ(أل) و(عل) الساميّة تعني الأصل والمبدأ والعلّة. واشتقّت في العربيّة: (أل) و(أول) و(علل) و(بعل). والكلمة الأخيرة تعني الملك أبا السنين، أي الصفة المطلقة التي أسبغها الذهْن الكنعانيّ على الإله (إيل) الخالد[٣]. وتعني كلمة بعل في ما تعنيه عربيّاً اسم الزوج، ومثاله قرآناً «هذا بعلي شيخاً»[٤]. فذكر العلايلي أنّ: «الملاحظ الأصليّ في التعبير المُخَصِّب. ووثنيّاً الربّ الخالق بوصفه أبا الآلهة، ومثاله قرآناً «أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين» الصافات ٣٧ / ١٢٥. وجاء مجازاً عقليّاً بمعنى المرويّ بماء السماء»[٥].

ولعلّ هذا الرأي يفيد في إدراك المفاهيم اللغويّة وربطها بأبعادها التصوّريّة، فيكون اسم الجنس المجرّد الذي لا وجود له في الأعيان ـ بعد دخول (أل) التعريف عليه ـ بمثابة القوّة المطلقة الأبديّة التي تفعل وتخلق في ذهنيّة السامي، وتعمّم وتشمل. وهذا الارتداد بأصل الحرف يؤكّد الجانب المفهوميّ الإلهيّ الذي طغى على الفكر الشرقيّ الساميّ برمّته. ولعلّ اسم الجنس اللغويّ المسبوق بأل مستمدّ من هذا البعد الإلهيّ، فهو العلّة والصفة المجرّدة في ذهنيّة السامي. وكان العود إلى الإله هو الوعاء الذهنيّ المجرّد الذي طبع التفكير العربيّ بجذور ألفاظه وبنيتها. كما نجد في اللغة العربيّة الكثير من أسماء الجنس التي تعبّر عن الشامل العامّ الذهنيّ، لكنّها في وضعها تقيّدت بمصادرها وانحصرت بأصولها. وبهذا كان اللفظ العامّ ناتجاً عن المعنى المجرّد، والكلّيّ المُتَصَوَّرْ الذي ينشأ نتيجة التأليف العقليّ الحرّ المتجدّد. ولقد أدرك الفارابي تميّز العربيّة واختلافها عن باقي اللغات، ووعى مسألة كتابة المنطق باللغة اليونانيّة وتطبّعه بها. مثلما تحدّث عن بعض الأسماء التي لا تتصرّف في العربيّة، بينما تتصرّف في سائر الألسن واللغات[٦]. وتتعلّق هذه المسائل ببنية اللغة.

Pritchard, James, Ancient near eastern texts, 3erd. ed., Princeton University press, 1969, pp. 129 - 142.

٤. سورة هود، ١١ / ٧٢.

٥. العلايلي، عبد الله، المرجع، بيروت، دار المعجم العربي، ١٩٦٣، ص ٤٢٣ — ٤٢٤. علماً أنّ إله المطر عند الوثنيّين مقدّس. لذا جاء التفسير متوافقاً مع خلق الغيث وإطلاقه على الأرض القاحلة المستغنية بماء المطر وليس بالينابيع، كما يقول العلايلي في تمييزه بين ريّ السماء وريّ الينابيع.

٦. الفارابي، كتاب الحروف، ص ٨٠.

وإذا حكمت اللغة العربيّة حكمها وانطلقت من المُعيّن والمفرد فإنّ التفكير الإسلاميّ برمّته استند على الماصدق، كان ذلك عندما أطلق حكماً عامّاً شاملاً على الأفراد والأجزاء والحالات المعيّنة. ولم يكن أمام المستدلّ والمجتهد سوى استنباط الفرع من الأصل، والتفتيش عن الأفراد الذين يجمعهم العامّ. وفكرة المعاني الكلّيّة وأبعادها شغلت الفكر الفلسفيّ أيضاً، فقد صنّفت المعاني الكلّيّة في أربع مدارس:

١. المدرسة الشيئيّة أو المفهوميّة، التي جعلت المعنى الكلّيّ حقيقة قائمة في العالم. ومن ثمّ ميّزت عالم المعقولات والمثل المغاير للعالم الطبيعيّ عن عالم الجزئيّات.

٢. المدرسة التصوّريّة الأرسطويّة التي نصّبت المعنى الكلّيّ تصوّراً ذهنيّاً لا يجاوز العقل الإنسانيّ، فوجوده يتمثّل في الفكر البشريّ والتصوّر الذهنيّ. بحيث يكون الجزء جزءاً من النوع، فالمعيّن عضو في النوع يشترك مع غيره في مجموعة صفات جوهريّة.

٣. المدرسة الإسميّة، التي رسّخت المعنى الكلّيّ كائناً في دلالة اللفظ العامّ على مسمّياته الجزئيّة، من دون أن يكون لهذا الكلّيّ وجود ذهنيّ أو خارجيّ على السواء.

٤. المدرسة البراغماتيّة، وأشهر مفكّريها جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م)، الذي وظّف المعنى الكلّيّ طريقة سلوك إزاء طائفة معيّنة من المفردات. فإذا تشابه ردّ الفعل السلوكيّ إزاء شيئين مفردين، فدلالة ذلك أنّهما ينتميان إلى نوع واحد. وبهذا يكون الكلّيّ قائماً موضوعيّاً بالقدر الذي يؤدّي دوره للأفراد الجزئيّة، جاعلاً إيّاها تنتمي إلى صنف واحد[٧].

وإذا أتيح إدراج منطق الغزالي ضمن هذه المدارس، لقلنا إنّه ينتمي إلى المدرسة الاسميّة والبراغماتيّة فعلاً، وإلى المدرسة التصوّريّة الأرسطويّة قولاً. وتعليلنا لهذا التصنيف مردّه إلى أنّ الغزالي في حقيقة شروحه اعتمد اللغة العربيّة والمعنى الدينيّ. وبهذا انحصر لديه الكلّيّ ضمن تفسير الألفاظ الجاهزة في القرآن، والتي ترتكز على أسس المفردات المشخّصة. ونظر إلى الكلّيّ فعليّاً من هذا المنظار لأنّه لم يتمكّن من

٧. ديوى، جون، المنطق نظريّة البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، ط ٢، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٣١.

الخروج خارج إطار اللغة والمعنى الإسلاميّ. فكان الكلّيّ العامّ الشامل للمشخّصات ضمن هذا التصوّر. ولم تكن شروح الغزالي للتجريد الذهنيّ سوى التقيّد الحتمي في الاسم العامّ الوارد باللغة العربيّة. ولم يكن ذاك توليداً وكشفاً لمجرّد جديد. ولا سيّما إنّ المعاني جاهزة قائمة في عالم المسلم. أمّا مردّ انتماء منطق الإمام إلى البراغماتيّة فسنشرحه فيما بعد. لكنّنا نركّز هنا على الجانب الإجرائيّ للحكم العامّ في الأصول، الذي يهدف في نسق المعايير إلى ضمّ مجموعة من الفروع والجزئيّات إليه ليشملها في معناه. ولعلّ التفتيش عن العلّة الجامعة كان الرمز المهمّ لهذا الأداء العمليّ الذي يخدم الأحكام المستجدّة. ويختلف العامّ الإسلاميّ عن العامّ البراغماتيّ في أنّ الكلّيّ الإسلاميّ قائم وحقيقة ماثلة موضوعيّاً، لأنّها تستند على الحلول الإلٰهيّ والكلام المنزّل. أمّا الكلّيّ البراغماتيّ فحقيقته نتيجة دوره العمليّ في تجميع الجزئيّات ضمن صنفها.

وهذا الاختلاف الصعب بين النتيجة المتوافقة مع الحقائق الإلٰهيّة والنتيجة المتوافقة مع النجاح العمليّ هو الذي جعل منطق الغزالي يشترك في جانب مع النظرة الشيئيّة الأفلاطونيّة، بحيث يكون الكلّيّ حكماً مطلقاً ومفهوماً موضوعيّاً قائماً في المعاني الإلٰهيّة يحلّ في الجزئيّات، وله في آن واحد دور عمليّ خلال النسق الاستدلاليّ بضمّ الفروع وخدمة الاجتهاد. فهو جانب أدائيّ يهدي الإنسان في الحياة السلوكيّة العمليّة، لينجح مع الدين وليس مع التجربة المتجدّدة. ولهذه الاعتبارات ذكرنا أنّ المنطق الإسلاميّ إسميّ في حقيقته، وأنّ الغزالي عمّمه فجعله مفهوماً من وجهة حلول الحكم الدينيّ والكلّيّ الإسلاميّ فقط.

ولا بدّ من أن نذكر كيف يكون منطق الغزالي أرسطويّاً بالقول. فلقد شاهدنا خلال الدراسة تبنّي الإمام الموقف الأرسطويّ في ماهيّة الحدّ وفي تصوّره له وتركيبه في القضيّة والقياس. وبدا لنا أنّ منطق أرسطو جمع المفهوم والماصدق. فبُعْدُ الماصدق هو المعنى الكلّيّ أو الجنس الذي يشمل أنواعاً وأفراداً. وهذا الشمول يكون كلّيّاً في الذهن، مجرّداً، وليس لفظاً كلّيّاً يدلّ على أفراد، بل حقيقة تصوّريّة في الذهن. ودلالة هذا إمكانيّة استمرار العقل في تجريد الأشياء والكشف المستمرّ عنها. ولم يتبدّ هذا الجانب بخلفيّته الواسعة في اتّجاهات الغزالي، كما لم يذهب منطق

الغزالي في منحاه مذهب البعد المفهوميّ في حمل الصفات على الأنواع والأفراد وحلول المفهوم فيها. بحيث تؤخذ الأشياء مستغرقة بالحمل والصفة أو الماهيّة. وهذا يُفضي إلى وجود عالم من الماهيّات والحقائق الكلّيّة. بل تخلّى منطق الإمام وتقيّد في العامّ الدينيّ والحكم المطلق. لذلك ملنا إلى القول بتأثر الغزالي شكليّاً في أبعاد أرسطو وليس بمضمونها. أمّا الأسباب الموجبة للأخذ، نزوعاً مع النحو الأرسطويّ، فترتدّ إلى صرامة النسق القياسيّ وارتكازه على عمليّات التداخل والتضمّن، زد على ذلك تأكيده على حلول الصفات الماهويّة الجامعة للأفراد. كلّ ذلك ساعد في الاستدلال، إذ وضع أطراً وعلاقات صوريّة، تحدّد دوران المعاني وتصنيفها وتشكيلها. فعمل الحدّ الماهويّ على مساعدة لبّ العمليّة الأصوليّة. إذ نشطت أبحاثه في إسناد الأفراد إلى صفة ماهيّة جامعة بينها. ممّا أدّى إلى اتّصافها بماهيّة ما، واشتراكها في كيفيّة معيّنة. وهذا الاشتراك أو الاستغراق في صفة يُفضي على عمليّة إيجاد العلّة الجامعة، بين عدّة أفراد، زخماً عقليّاً يبلور وصفها خلال تحقّقها وتنقيحها.

ولم يكن عمل الغزالي ليخرج عن هذه الأدوار، قطعاً، لأنّ الماهيّة المجرّدة تناقض كلّيّاً عالم المسلم. ولم يكن غرض الغزالي ليهدف إلّا إلى تطعيم الطريقة الشكليّة العقليّة المحكمة بالمعاني الإسلاميّة. لذلك كان المفهوم والماصدق في منطق الغزالي نابعاً من المعاني اللغويّة والدينيّة في حقيقته المعرفيّة، ومتأثراً بأرسطو تماماً في حقيقته الاستدلاليّة القياسيّة، أي جهة المعيار والنسق المنطقيّ الشكليّ: بنية وتراكيب. ويمكن القول إنّ منطق الإمام الماصدقيّ في حقيقته ينظر إلى الحدّ وجوديّاً في كونه لفظاً عامّاً شاملاً، يدلّ على مسمّيات ومعيّنات. ولم ينظر إليه، تصوّريّاً، في كونه كلّيّاً مجرّداً، ونوعاً لمشخّصات. كلّ هذا في ميدان المعنى المعرفيّ. فيما نظر إليه تصوّريّاً في حقل الدلالة لجهة الاسم المجرّد الذهنيّ الذي يضمّ مُسمّيات عدّة، الرجل. لذلك نقول إنّ الشمول العقليّ المجرّد انحصر في الشكل حدّاً واستدلالاً.

ولم يبلغ الغزالي في أبعاد منطقه شأو التجريد العقليّ، فيتمثّل الحدّ نوعاً تصوّريّاً مجرّداً، وذهنيّاً كلّيّاً. حتى لا يتيح أمام العقل إمكانيّة الكشف المستمرّ عن المجرّدات الذهنيّة، وكي لا يقع في تناقض مع المعاني الإسلاميّة الجاهزة التي تُنافي وجود ماهيّات خارجيّة تؤدّي بالفرد إلى تصوّر أوثان وصور حظّرها الله. وبقي التصوّر

الفرديّ المجزّأ للوقائع طابع المنهجيّة. فكان الفرد المشخّص محور المعرفة حضاريّاً وثقافيّاً، وامتنعت إمكانيّة النظرة التحليليّة التي تأخذ بالمفاهيم، وتصهر الموجودات في المعنى العقليّ. مثل: الانحلال في فكرة مطلقة، أو تفسير الموجودات من خلال المعنى الكلّيّ، باستثناء فكرة الحلول الإلٰهيّة، ووحدة العالم عند الفلاسفة المسلمين فقط. وقد وَسَمَت هذه المزيّة المنطقيّة المستخرجة من منطق الغزالي معظم منهجيّة المسلمين، وتركّبت آثارها في أسس التفكير المعاصر وفي أنماط السلوك عامّة.

كلّ ذلك التزاماً بمعاني الدين منعاً من الشطط وإيجاد عوالم من غير ذات الله.

الخلاصة الثالثة:

وضع الغزالي نسقاً صوريّاً متكاملاً، يمكن تحديده بمجموعة علاقات ودلالات معياريّة حكمت أبحاثه المنطقيّة والأصوليّة. بينما لم يسعَ إلى تجريد أسس نسقه وإبراز صوريّتها بشكل مستقلّ. ومرجع ذلك طبيعة الأبحاث وارتباط الشكل بالمضمون والاسم بالمعنى والصورة بالمادّة اليقينيّة. إلّا أنّ مَن يفحص عن آرائه يستخرج هذا النسق الذي خضع لمجموعة علاقات ذكرناها سابقاً، وارتدّت إلى مجموعة مسلّمات أساسيّة: الحلال والحرام والإمكان. بحيث طبعت معظم القضايا بطابعها. مثلما كان لعلاقة العلّة حيّز ثابت أساسيّ في النسق الصوريّ برمّته. ولا عجب أن يتوسّع الغزالي في دراسة مجال دلالات الألفاظ على الألفاظ، ودلالاتها على المعاني كي يشبع نسقه شرحاً. لأنّ عِلمَيّ المنطق والأصول إذا كانا متكاملين شكّلا في حقيقتها غرضاً وهدفاً واحداً ونسقاً متماسكاً. إذاً، فإنّ لغة المنطق ولغة الشرع هي اللغة المعياريّة لنسقه الاستدلاليّ، وهي العربيّة.

ويتميّز نسق الغزالي المعياريّ من نسق المنطق الحديث ونسق الجهات العقليّة عند أرسطوفي أنّه يحدّد ويجهّز المعاني واليقين واللغة. وبهذا يحصر الروابط والعلاقات في دلالات صوريّة محض، من دون المعاني اليونانية. إنّما يمزجها بالمادّة الدينيّة فتنأى عن التجريد التامّ أو النشاط العقليّ الحرّ. مثلما ترتدّ في أسسها إلى فعل الأمر والنهي. ولقد سبق ذكر الثابت المنطقيّ في نمط الغزالي. وهذا الثابت يجعل النسق الصوريّ معلّقاً بأسباب.

فالفعل واجب عند السبب (ع) وكلّ ما يلزم عن السبب من أسباب وأفعال يلزم في النهاية الفعل الواجب.

بينما يذكر «ديوي» خلاف ذلك، فيتحدّث عن أهمّيّة انبثاق علاقة الاتّصال من خلال تفاعل الكائن بالبيئة. فالفاعليّة الحيويّة تتضمّن إجراء تحوير في نشاط الجانب العضويّ والبيئيّ. ولا سيّما إنّ المنطق العقليّ فُصِلَ تماماً بينه وبين المناهج المادّيّة، التي يدخلها الشكّ والاعتقاد والتجربة. ويتبيّن خطل هذا الفصل، لأنّ كلّ العلاقات تتثبّت في الوجود الفعليّ. وجهد «ديوي» في إثبات كيفيّة تبلور فكرة التسلسل والعلّة والتتابع خلال السلوك العضويّ. لهذا استنتج أنّ عزل فكرة العلّة عن مجراها الذي نشأت فيه، بكونها علاقة تفاعل في الميدان العمليّ بين العضويّ والبيئة، وبكونها رابطة عقليّة تتفاعل مع العالم الماديّ وتؤدّي وظيفتها فيه، إنّما كان قطعاً لتيار الاتّصال الحيويّ السلوكيّ[8]. وكان الغزالي قد ردّ تبادل التفاعل العللي، بين الله والوجود، إلى علّة واحدة فاعلة هي الله فقط. وحدّد كلّ أدوار العلل الباقية وتسلسل الأسباب والأفعال برابطة صوريّة شكليّة محض، تنتج عن التتابع الطبيعيّ ومصدره الخلق الإلهيّ، أو عن تعليق الأحكام بأسباب منطقيّة منبعها النص الدينيّ. وبهذا جمّد فعاليّة البحث والاختراع والتطوير العمليّ السلوكيّ.

وكان أن امتنع على المعاني حدوث ما لا بدّ من حدوثه فيها، من تجديد وتوسيع وتطوير وتطويع. واعتقد الغزالي والمسلم أنّ هذه المعاني في علاقتها المنطقيّة، بعضها ببعض، ضمن نسقها الاستدلاليّ المعياريّ، هي غاية الغايات، تصلح لكلّ زمان ومكان مكتفية بحدودها اللغويّة المعياريّة. وأحدث هذا الحصر أثراً رجعيّاً منع تطبيق المعاني والدلالات على الوجود الطبيعيّ لاكتشاف صوابيّتها، وتوليد المعارف الجديدة والمعاني المستخرجة. فإن جعل النسق المعياريّ آلة فكريّة تكمّل عالم المعاني الإسلاميّ حدّ من حذف المعاني القديمة واكتشاف الحقائق الجديدة، والمتولّدة عن تيّار الحياة المتدفّق المتطوّر. ودفع هذا إلى تجميد اللغة بقالبها البيانيّ الصوريّ وبدلالاتها على المعاني. من هنا يمكن القول: إنّ اللغة نسق متماسك، والمنطق معيار صوريّ بمجموعة علاقاته، احتبسا في المعاني الجاهزة وخضعا لها. ولعلّنا نجد أزمتنا المنطقيّة

٨. ديوي، المنطق، ص ١٠٥ — ١٠٦.

والمعرفيّة هذه مجسّمة في عصرنا الراهن، تطالعنا مع إتيان المعاصرة بمفاهيمها المستوردة والمتعارضة. ولا يجوز أن يُفهَم من كلامنا أننا نبخس قدر الحدّ الأوسط ودوره، أو وظيفة العلّة الجامعة وأهميّتها في النسق المعياريّ. إذ اعتبرنا هذا الثابت مرتبطاً بعالم الألفاظ والمعاني الجاهز، فهو، إذاً، يفقد دوره التجريديّ الكامل أو الحيويّ الفاعل. إنّما كان المطلوب دفع عملية النقد، لإبراز حدود العلاقات الصوريّة في منطق الإمام. أمّا الحدّ المشترك والعلّة الجامعة فلها حقيقة ثابتة في المنطق القديم، أدّت دورها ضمن تصوّر الفلاسفة للعالم. فالحدّ الأوسط هو النسبة والعلّة العقليّة والحقيقيّة الثابتة. (اللوغوس)، الذي على أساسه تتّحد الأبعاد والأطراف وتلتقي. ومن ثمّ لعب دوراً أساسيّاً في التداخل والتخارج بين الموضوعات كافّة.

فالعقل يضع باستمرار المعاني عند أرسطو، ما دام يؤدّي دوره الفاعل في تنظيم مشاهدات الطبيعة وترتيبها في أنواع وماهيّات عقليّة. أمّا المعاني الجاهزة والسرمديّة، فإنّها لا تقبل معاني كلّيّة جديدة، عبر العمل العقليّ الحرّ المكتشف لجزئيّات الوجود. وربّما أشار بعضهم إلى أنّ الجزئيّات المستجدّة في الفروع هي نوع من المجرى الجديد لتفتيح المعاني وتطويرها. لكنّ العكس هو الصحيح، فإنّ العلاقة والعمليّة المنطقيّة الأساسيّة عند الغزالي تتجلّى في ضمّ الجزئيّ المستجدّ إلى عالم المعاني القائم بطريقة أو بأخرى.

وملخّص القول: إنّ الفرق في النظرة القديمة للمنطق، بين عالم أرسطو وعالم الغزالي، يظهر في تصوّر أرسطو للطبيعة، من حيث هي كلّ مغلق يتحتّم وضع علاقاته وأنواعه في نظم منطقيّ عقليّ. ويمكن لهذا النظم أن يزداد اتّساعاً عقليّاً في اندراج أجناسه وأنواعه، لكن ضمن الكلّ النهائيّ الكامل. أمّا عالم الغزالي فالكلّ الشامل عنده من ذات الله الواحدة، وهو كلامه عزّ وجلّ. ومن ثمّ يصعب، في المنطق، توسيع الدائرة العقليّة وإيجاد الأجناس والأنواع وربطها. لذا يُكتفى بتوسيع أطر الرابطة بين الكلّ الشامل ومشمولاته، مما يُضيِّق من فعاليّة العقل أكثر فأكثر. وقد ظهرت النظرة الحديثة للمنطق مختلفة تماماً، فهي تضع مجموعة من العلاقات الصوريّة في نسق ما، لصياغة التغيّرات والتقابلات في جزئيّات الطبيعة. إنّ هذه العلاقات المجرّدة سلخت عن المعاني والتصوّرات الجاهزة للعالم سلخاً تامّاً. وأصبحت أقنية ومناشط وقوالب تصوغ ظواهر الطبيعة لتسهل فهمها والتحكّم فيها. وهذا ظاهر

في ما أدّاه جبر المنطق واللوجستيك وغيرها من الأبحاث، خدمةً للأبحاث الفيزيائيّة والذريّة والصوتيّة. فالرياضيّات الحديثة ساعدت على اختزال الكثير من الأبحاث العلميّة. وبقيت هذه الرياضيّات الصوريّة بمنأى عن الانحصار في نظريّة العالم وتصوّره. بل أدّت دوراً فعّالاً في تصوّر الكون مفتوحاً، في سير مستمرّ لا تحدّه الحدود. بل تتولّد معانيه تجدّداً يوميّاً.

الخلاصة الرابعة:

إتّسم منطق الغزالي بنمط الخلفيّة الإجرائيّة (Operational) والأصحّ الوَسْليّة العمليّة (Instrumental). فقد استخدم البنية السلجستيّة والمنطقيّة ليتأدّى إلى غرضه الدينيّ والأصوليّ. ألا وهو تنظيم النسق وتطعيمه بعمليّات صوريّة عقليّة، أكثر تحديداً وحصراً وتنظيماً للاستدلال والمعرفة الإسلاميّين. وإذا التفتنا إلى المنطق الحديث وما قدّمه من دور، على صعيد أنساقه، في مجالات مناهج البحث والكشف، نرى أنّ تسخير المنطق العقليّ لخدمة أغراض المنهج والاستدلال الإسلاميّين اضطلع نسبيّاً بالعبء العمليّ ذاته. وإن كان الاختلاف بين غرضَيْ المنطق يخضع لحاجة المجتمع وتطوّره، ويتّبع حقبته. ثمّ يضاف إلى ما تقدّم قيام المنهج الأصوليّ على علاقة براغماتيّة، ترغب في التعرّف على من يُحَسِّن ويُقَبِّح الأحكام، ومَنْ يحكم في صدقها وكذبها ويتقبّلها أو يرفضها. إذ إنّ النسق الأصوليّ المرتبط بعلاقة وطيدة بين المشترع والمكلّف، يَسِمُ المنهج الدينيّ بالسمة البراغماتيّة ويعينه عليه. بحيث يتّجه الدور البراغماتيّ نحو معرفة العلاقة بين الفرع والأصل، وكيفيّة الحكم الصحيح بالفرع وتكليف المكلّف به استناداً إلى نجاح الحكم الفرعيّ بتوافقه مع الأصل والتشريع. لهذا استخدمت قواعد القياس والتمثيل والتفسير والميزان العقليّة والنقليّة لتأدية هذا الدور الإجرائيّ. وانطلاقاً من هذه المعطيات ترتّبت الصوريّة المعياريّة لأداء مهمّتها العمليّة في المصادقة على الأحكام الفرعيّة، في أثناء توافقها مع النسق الأصليّ الذي سنّه المشترع. على أنّ الخاصيّة البراغماتيّة لم تكن في أسس وعي الغزالي المنطقيّ والأصوليّ، إنّما برزت في أبعاده على امتداد تحليلنا لها.

والبراغماتيّة مفهوم فلسفيّ حديث يركّز في ما يركّز على دور المنطق ومناهج البحث، فيجعل منها إجراءات تتأدّى أو تنتظر الأداء. وما الصور المنطقيّة إلّا

الشروط التي لا بدّ للبحث أن يستوفيها. وبمعنى أكثر وضوحاً إنّ البراغماتيّين يرفضون جعل المنطق صوراً عقليّة ذات وجود مستقلّ عن البحث وسابق عليه، نافين بذلك فكرة الحقائق الأوّليّة القائمة بذاتها. ويعتبر «ديوي» الصور المنطقيّة: «عبارة عن مصادرات، أي فروض يقدّم بها البحث بحكم طبيعتها، وهي إذا كانت تصدّر البحث فما ذلك إلّا لصالح السير في البحث نفسه، لأنّها ما هي إلّا صياغات نعبّر بها عن الشروط التي كشفنا عن قيامها أثناء عمليّة البحث ذاتها، شروط يتحتّم على البحوث المقبلة أن تسايرها، إذا أريد لها أن تنتج ممّا يمكن اعتباره تقريرات جائزاً قبولها...»[٩]. ومن المعنى الأخير، نتفهّم محاولة الغزالي استخراج المنطق من المنهج القرآنيّ، باستخراج الصور العقليّة من مادّة البحث ومعانيه الدينيّة، ومن خلال التوافق الميدانيّ مع المعاني الإسلاميّة القرآنيّة. وبهذا يكون حقل التجربة الإسلاميّة محصوراً في المعاني القرآنيّة، بينما ينطلق حقل البراغماتيّة الحديثة في التجربة الحيويّة، في بعدَيْها التاريخيّ والعضويّ، على الرغم من عدم أخذ الفلسفة الأميركية بالبعد التاريخي. ومرّة أخرى، نرى أنّ النسق المنطقيّ للغزالي قد انحصر ضمن حدود بحث المعاني الإسلاميّة وتلبية الغرض الدينيّ. وهذا الانحصار في النشاط العقليّ يتنافى مع أبعاد الانتشار في العلاقة البراغماتيّة الحديثة ويتنافر معها. إذ إنّ البعد البراغماتيّ يمدّ نشاطات المنطق بمدد يتثبّت في الوجود العضويّ المتحرّك والمتغيّر، وفي الوجود الثقافيّ والاجتماعيّ المتطوّر عبر التاريخ على الأرجح. بالرغم من ابتعاد البراغماتيّة عن النظرة التاريخيّة بمعناها الجدليّ الواحديّ الاتّجاه. ولعلّ هذا التثبّت يتيح لصور المنطق أن تغيّر أنساقها، تبعاً لمستجدّات الزمان والمكان، ممّا يضفي عليها الحيويّة والتطوّر والاستمرار. وهنا نميّز بين العلاقة البراغماتيّة في نسق الغزالي وبينها في نسق «ديوي» والتجريبيّين. وإن صحّ الأمر اعتبرنا براغماتيّة الغزالي وَسْلِيّة أداتيّة، بينما البراغماتيّة الحديثة تميل إلى الإجرائيّة والتجريب.

الخلاصة الخامسة:

تميّز الغزالي من بقيّة علماء الأصول بإدخاله الجانب العقليّ إدخالاً واسعاً في باب الاجتهاد. ويتجلّى الجانب العقليّ في النسق السلجستيّ، الذي عمل الإمام جاهداً

على ترسيخه والاعتماد عليه، كونه يمثّل النسق الصارم الذي يمنع انفلات الحدود وعدم ترابطها. وقد اكتمل جهده المنطقيّ، وتحويله السلجستيّ نحو الأغراض الإسلاميّة، بعد وضع النسق في موطن الأصول، وجعل العلّة الجامع المشترك، وترتيب الأصل والفرع في مقدّمتين. ولسنا في حاجة إلى تكرار ما سبق ذكره من استفادات الغزالي المنطقيّة، واعتماده الأبعاد العقليّة في الحدود والأقيسة. إلّا أنّ هذه البراعة في دمج ذهنيّتين مختلفتين ولغتين متباينتين تمّت، على الأرجح، في انطباع البنية القياسيّة اليونانيّة بالسمات الإسلاميّة. فاستُوعِبَتْ التصوّريّة العقليّة بالإسميّة الإيمانيّة، في إطار حلقة الكسب التي وطّدها الغزالي. وكان ذلك حين وقف الفلاسفة المسلمون أمام الماهيّات والحدود الكلّيّة والأجناس العليا والتصديقات العقليّة. فقابلوها بالمعاني الجاهزة وطرق الاستنباط وتصوّر العالم على أنّه شاهد على الله، العلّة والكلّ والماهيّة الوحيدة. وما كان منهم إلّا أن حلّوا المسألة بالتوفيق والمزج. لكنّ منهج الإمام ومنطقه، ولا سيّما في المستصفى، يختلف تماماً بحيث يظهر متماسكاً، وأبعد من التوفيق والمزج. ونُرَجِّح أنّ مردّ ذلك عمليّة التطويع والتحوير المنطقيّة، وتحويل العلاقات الصوريّة إلى أدوات وسليّة للمعاني الإسلاميّة، انطلاقاً من توسيع دائرة الكسب المعرفيّة. فكيف تمّ ذلك؟

مرّ أنّ الإمام استعمل الحكم ليدلّ على القضيّة، والإثبات ليثبت المحمول على الموضوع، والأصل يميّز الحكم النصّيّ عن الحكم بالفرع المجتهد به. ويرى «ديوي» أنّ الحكم يختصّ بالموضوعات الختاميّة التي تتولّد من البحث، حين يُنظَر إليها باعتبارها مرحلة الختام. وبهذا يتباين الحكم عن القضيّة. ويكون الحكم أمراً تمّ تكوينه[١٠].

وإذا اعتبرنا البحث في المجال القرآنيّ قد أنجز بحثه في ذات الله، لأنّ الكلام عند الأشاعرة موجود في ذات الله، فيكون لدينا أصل وحكم مقفلان وغير قابلين للإجراء والتحوير، ولحمل معنى مبتكر على معنى مستجدّ. إذ ختم عليهما تقديساً، فهما كلام الله. وبهذه الروح تكتمل مسألة الإثبات عبر الثابت والأصل، بمعنى الأوّل المسلّم

٩. ديوي، المنطق، ص ٧٧.

١٠. ديوي، المنطق، ص ٢٢٢.

به في النسق. وهكذا تتصدّر النسق الكلّيّات القرآنيّة الثابتة وهي بمثابة القوّة الخالقة والعلّة الفاعلة، والله أبُ الآلهة عند الساميّين عامّة في المجال المعرفيّ. وكلّ ما عدا هذه الكلّيّات المسلّمة من مستجدّات ومسائل فرعيّة يتدبّرها الإنسان المخلوق. وفي إطار هذه الدائرة من إتاحة حرّيّة التدبّر والكسب الإنسانيّ تشيّد المنطق والنسق عند الغزالي. لذلك لم يكن إدخال البنية العقليّة مستهجناً، لأنّها دخلت لتنظّم الشواهد على الله في الخطّة العمليّة، ولتربط الفروع بالأصول. وبهذا كثرت الموضوعات والأفراد لكنّها قبعت في مجال وموقف واحد يرتبط في الأصل، ومن ثمّ بإرادة الله في الوجود، وإذا راودتنا الرغبة بالنظر في مسائل النسق الأصوليّ نشاهد الأحكام المبرمة المودعة في الكتاب والسنّة والإجماع، ثمّ نجد باب الكسب في الاجتهاد، وخلاله برع الغزالي مطوّراً النسق مُدَعّماً محصوله بالقواعد العقليّة، التي بلغ فيها طوره وحاجته، فاستتبّ الاجتهاد الفرديّ موضوعيّاً والفلتات ضوابط. وإبّان جهد الغزالي تمّت عمليّة هضم المنطق العقليّ أصوليّاً في المستصفى، بعد تأسيس بحث الاجتهاد على أبعاد عقليّة محض. أنجز فيها الاستعارة المطلوبة، وجعلها نسقاً صارماً.

ويتبلور الأمر خلال المقارنة الأوّليّة بين أبحاث المستصفى وأبحاث المنخول، فالاختلاف بيّن في التبويب والبحث والدعوة. إذ تضمّن القياس في المنخول عشرة أبواب، دارت معظمها حول إثبات القياس الفقهيّ على منكريه وكيفيّة إثبات علّة الأصل. بينا كان تبويب القياس في المستصفى أكثر دقّة وتحديداً، بحيث انحصر ترتيبه في إثباته على منكريه ثمّ إثبات علّة الأصل فيه. إنتقل عقبها إلى تناول عناصر القياس والأقيسة المغالطيّة (قياس الشبه)، والفرق بين الحالين بيّن وجليّ، فبعد أن كان الغزالي في المنخول ناقلاً، متأثّراً بالشافعي والجويني، مستمرّاً في أبحاث الأقيسة الإسلاميّة بسردها العامّ التقليديّ، أصبح في المستصفى مُحدِّداً لعناصر القياس ضابطاً النسق مُركِّزاً على الثابت الجامع المشترك فيه (العلّة).

يقول مثلاً في المنخول: حدّ القياس «أنّه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيها عنهما... وليس حدّاً يقوّم المحدود، كما يرتضيه أهل التحقيق في الأجناس والأنواع»[11]. بينا وقع التحوّل والتأثّر بالقياس العقليّ في

١١. الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص ٣٢٤.

المستصفى الذي اعتبره الغزالي أبعد وأوسع من حدّ القياس الفقهيّ وصرّح بذلك[١٢]. ثم عرّف حدّ القياس، مثلما فعل في المنخول مع إضافة مهمّة، قال: «لا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم... إلى أن يقول... والحكم يجوز أن يكون نفياً ويجوز أن يكون إثباتاً... والانتفاء أيضاً يجوز أن يكون علّة، فلذلك أدرجنا الجميع في الحدّ ودليل صحّة هذا الحدّ اطّراده وانعكاسه...»[١٣]. وهذا الذي أشرنا إلى أهمّيته يتجلّى في تحديد عناصر القياس، التي يتمتّع كلّ منها بطريقة إسلاميّة في إثبات حقيقته. ولاسيّما تلك التي تعتمد في أبعادها على التعريفات والصفات المشتركة الجامعة. التي أغناها النظر العقليّ ووسّع طرقها، وخصوصاً إناطة الأحكام وإثبات الأصول.

وبهذا يكون تأسيس عناصر الاستدلال على حدود مضبوطة، هو التحوّل المهمّ، الذي لم يأتِ على ذكره الغزالي واضحاً في المنخول، كما لم نلاحظ في المنخول إحلال علّة الأصل ومناط الحكم جامعاً بين طرَفَيْ القياس. مثلما تبدّى لنا الأمر جليّاً في المستصفى خلال بحث الاجتهاد والمقدّمة من قبل.

لا بدّ أن نلمّ، ولو عرضاً، بآثار هذا الاتجاه المنطقيّ على الأبحاث الإسلاميّة، فننحرف انحرافاً تاريخيّاً بسيطاً مستخلصين خلاصتين اثنتين لأثر منطق الغزالي على المسلمين من بعده. ورغبتنا في النتيجتين التاريخيّتين إثبات عدم سير العقليّة الإسلاميّة في ما خطّه الغزالي، وخصوصاً استفادته في نطاق الكسب بتطويره الأدوات العقليّة التي شملت المنهج والفروع المستجدّة، وقابليّتها لاستقبال متطلّبات العصور المتعاقبة في المستقبل. فالعكس حدث، إذ انقلب المناطقة إلى التمسّك بالإسميّة ورفض الجوانب العقليّة، حتى إنّ بعضهم رفض الاستدلال، فكانت ردّة الفعل على الغزالي قويّة انفعاليّة وَسَمَتْ الذهنيّة العربيّة.

النتيجة التاريخيّة الأولى:

هوجم الإمام هجوماً عنيفاً على إدخاله المنطق في الأصول، وانتُقد انتقاداً لاذعاً من قِبَل الكثيرين، ومنهم: أبو الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ / ١١١٩ م)، والقشيري

١٢. الغزالي، المستصفى، جـ ٢، ص ٥٤.

١٣. المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٥٢٠ هـ/١١٢٧ م)، وابن الصلاح (٦٤٣ هـ/ ١٢٤٦ م) وغيرهم. وكان ابن الصلاح أكثر المعارضين، إذ قال: «سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقيّ مدرّس النظاميّة ببغداد ـ وكان من النظّار المعروفين ـ أنّه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان... فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين. ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق»[١٤]. وينسب ابن السبكي، في طبقات الشافعيّة، سبب تزمّت ابن الصلاح إلى عجزه عن فهم مسائل المنطق وحقده على صعوبته، ثمّ يُصوّر كيفيّة ارتداده عنه، وبقائه على ما عهده الناس فيه من موقف خيّر في مصالح الناس[١٥]. وقد أفتى ابن الصلاح فتوى مشهورة حظّر فيها العمل بالمنطق والفلسفة والاشتغال بها. وكان أن سُئلَ عن استخدام السلف الصالح والأئمة المجتهدين لاصطلاحات المنطق، فأجاب: «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرع، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلّمه ممّا أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقتدى به...»[١٦]. ثمّ أنكر الاصطلاحات المنطقيّة في الأبحاث الشرعيّة قائلاً: «من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة. وليس بالأحكام الشرعيّة افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقيّ بالمنطق من أمر الحدّ والبرهان فقاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن، لا سيّما مَنْ خدم نظريّات العلوم الشرعيّة، ولقد تمّت الشريعة وعلومها، وخاض بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة...»[١٧].

ولقد فعلت هذه الفتوى فعلها بعلماء المسلمين، فانقسموا تجاه المنطق إلى فريقين: الأوّل يحرّمه ويحرّم دخوله بالأصول تماماً. والثاني يعمل به سرًّا ويمزجه بالكلام، من هؤلاء بعض علماء الكلام المتأخرين. ويخرج عن هذه القاعدة بعض الاستثناءات، ومن أشهرها الناقد المنطقيّ فخر الدين الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٥ هـ/

١٤. ابن تيميّة، شرح العقيدة الأصفهانيّة، القاهرة، مطبعة كردستان العلميّة، ١٣٢٩ هـ، ص ١٢٤ ــ ١٢٥.

١٥. ابن السبكيّ، طبقات الشافعيّة، القاهرة، المطبعة الحسينيّة، ١٣٢٤ هـ، جـ ٥، ص ١٦٠.

١٦. ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ، ص ٣٥.

١٧. المرجع نفسه، ص ٣٥.

١١٤٩ – ١٢٠٩). وكان هذا الموقف نازلة حلّت بالتفكير المنطقيّ نظراً لما تركته من أثر على المشتغلين بالمناهج والأصول. وهي رمز لعمليّة العقم والجمود الناتجة عن الأخذ بظاهر النصّ وحدود معانيه. والأرجح أنّ هذه السمة كانت طابع عمل الفقهاء ومواقفهم، ممّا ترك أثراً سلبيًّا كبيراً على حريّة التفكير والنقد والانفتاح. وكم يتصوّر المرء صعوبة قبول هذه الفتوى، التي لم تبادر بمبادرة إيجابيّة وحيدة نحو النشاط العقليّ، ولو في إطار الكسب الغزاليّ، بالرغم من أنّه احتُبِسَ في حدود التنظيم الصوريّ العقليّ مانعاً إحلال المعاني الجديدة.

ومن ثمّ تابع عبد الوهّاب السبكي (٧٧١ هـ / ١٣٧٤ م) فتوى ابن الصلاح مُشدِّداً على عدم الاشتغال بالمنطق، حاصراً إيّاه، في من ترسّخت العقيدة في قلبه وحفظ القرآن والسنّة.

التيجة التاريخيّة الثانية:

أدرك بعض الفقهاء، وأخصّهم ابن تيميّة، خطل ما ذهب إليه ابن الصلاح في فتواه، وما يعكسه ذلك من جمود وتحجّر. فانبرى إلى نقد المنطق نقداً بنّاءً طارحاً البديل الشامل للدعوة الأرسطويّة وللذين تبنّوها. فظهر في عمله هذا منطقيًّا اسميًّا إلى أبعد حدود الاسميّة، حتى إنّه ابتعد عن الكثير من الحقائق المعرفيّة الدينيّة التي أدركها الغزالي وهضمها. ولا سيّما إنّ ابن تيميّة انتقد مبحث الحدّ الأرسطويّ والمشّائيّ بمجموعة حجج، مؤدّاها إسقاط الرأي القائل: إنّ التصوّرات لا تُنال إلّا بالحدّ. وخصوصاً إنّ التعريف بالحدّ يحتاج إلى حدّ آخر في تعريفه، وهكذا إلى اللانهاية. وعندما أخذ ببعض الحدّ الوصفيّ والرسميّ بقي في حدود ربط الصفة بالمشخّص. ورأى ابن تيميّة أنّ الاسم وحده يفيد التصوّر ويميّز الحدود. فالحدّ اللفظيّ يقوم بدور «التمييز بين المحدود وغيره»[١٨]. و«الاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته... ولا يجوز أن يذكر في الحدّ ما يعمّ المحدود وغيره سواء سُمّي جنساً أو عرضاً عامًّا. وإنّما يحدّون بما يلازم المحدود...»[١٩]. وهذه الدّعوى تسقط إمكانيّة

١٨. ابن تيميّة، كتاب الردّ على المنطقيّين، ص ٤.
١٩. المرجع نفسه، ص ١٥.

وجود الكلّي في الذهن، لأنّ مَنْ يقول بوجود ماهيّات الأنواع والأجناس في الأعيان كمَنْ يقول: المعدوم شيء[٢٠]. وهذا اختلاف بيّن عن الغزالي، إذ يحصر ابن تيميّة الكلّي في ألفاظ اللغة فقط. بينما أخذ الغزالي بشيء من إمكانيّة تجريد الكلّي ذهنيًّا، ولو بالقول، متأثراً بأرسطو، كي يستفيد من ذكر الصفات النوعيّة التي تشمل الأفراد في دراسة الحدود والتعرّف عليها، كما ذكرنا. والاختلاف الكبير بين الغزالي وابن تيميّة وقع في استبعاد الأخير قيام بعد مفهوميّ في تصوّر الحدود ورفض إمكانيّة إقامة ماهيّات ومثل للمعاني تحلّ في الأعيان. بينما قبل الغزالي، ولو لغويًّا، صورة الفروسيّة والإنسانيّة، وذكر كيفيّة حلولها في الأفراد والأعيان، إذ إنّ الإنسانيّة تحلّ في زيد وعمرو، يشاركان بها فيؤخذان في الاستغراق بالإنسانيّة.

إنّ رفض ابن تيميّة كان بتراً للمنهج الإسلاميّ. إذ إنّ التشديد على التقيّد بمعاني القرآن، والأخذ بتفسير الأسماء لجلاء غريبها، من دون إدراك طبيعة حلول العامّ في المعيّنات، نوع من اجتزاء المعرفة والميزان الإسلاميّين. ولا سيّما ما يقتضيانه من تمثّل مفهوميّ في إطلاق الحكم وحلوله في الفرع. مع التذكير، في ما يربط ذلك من نظرة شاملة، تعي حقيقة المعرفة الإسلاميّة، في كون الأفراد شواهد على المثال الأعلى وعلى حلوله في العالم. كما رفض ابن تيميّة القياس الأرسطويّ على النمط نفسه الذي رفض به الحدّ الماهويّ. واعتبر التصديقات لا تعلم بالقياس فقط، إنّما هناك طرق مختلفة للبرهان، ومنها الاستدلال بالأولى. وشدّد ابن تيميّة على عدم تضييق القياس وحصره بمقدّمتين. فربّما احتاج المستدلّ إلى أكثر من ذلك أو أقلّ منه[٢١]. ولعلّه في اتّباعه السبر والتقسيم وقياس التمثيل والأولى وغيرها أسقط من نظرته النسق الصوريّ الصارم، وأتاح المجال، مثله مثل بقيّة الأصوليّين، إلى إدخال الاستصلاح والاستحسان. ويمكن إجمال نقاط الاختلاف بين ابن تيميّة والغزالي بما يلي:

- إعتمد ابن تيميّة الشرح وحده. بينما أدخل الغزالي إلى جانبه العقل، وسخّره لخدمة العامّ والأصل والاستدلال.
- جعل الغزالي الله علّة فاعلة، ومثالاً يطلق على الأعيان ويفعل فيها. بينما جعل

٢٠. المرجع نفسه، ص ٦٤.
٢١. المرجع نفسه، ص ٩٣.

ابن تيميّة العلّة موجودة في الجزئيّات والأعيان، مشتّتاً النظرة الكليّة للمعرفة الأساسيّة.

– لم يتقيّد ابن تيميّة بنسق منطقيّ صارم، محدَّد، متوافق مع نفسه، إنّما كانت طريقته كطريقة بقيّة الأصوليّين.

وخلاصة الرأي أنّ منطق الغزالي كان محاولة فريدة، متقدّمة في الأبحاث الإسلاميّة. قفزت في عصرها قفزة منهجيّة مختلفة عن التجارب المنطقيّة الباقية. يُضاف إليها أعمال البغدادي والرازي، قريبي العهد من الإمام. لكنّ روح التزمّت والتقيّد لم تتح لهم تاريخيًّا النموّ والازدهار والتطوّر. فقد أغلقتها الحرفيّة والاسميّة على السواء. فسقطت دعوى الغزالي من بعده، ولم تبلغ شأو ما رُسم لها وعُلِّقَ عليها من آمال. وانهارت معها محاولات الدقّة العقليّة والضبط المعياريّ المنطقيّ.

وبعدُ، فهل تعدو مقارنة المعطيات المنطقيّة بالمفاهيم الحديثة غير الإشارة إلى المعونة والتقويم. ومن ثمّ تبيان مزالق المنطق المعياريّ، الذي تخطّته المعرفة المعاصرة، على اختلاف حقائقها القائمة، نسبة إلى عصر الإمام. وعندها فقط، تمثّلنا صنيع الغزالي وبراعته وعمله الريادي المبدع، في ضفته الموصوفة وحِلْيَته المعروفة. وحسبنا أنّنا وضعناه في قناته وحقله الزمنيّين، تقويماً وتقديراً. ونبغي التصريح أيضاً بأنّ أحكامنا على ماصدقيّة اللغة والمعاني، ومحدوديّة المفهوم وارتباط العلاقات الصوريّة بالإطار الدينيّ، كانت جميعها أحكاماً بعيدة عن القبليّة ومغايرة للأحكام الجامدة السرمديّة. وقصارى ما نتمنّى أن تُفهم ضمن دائرة النقد البنّاء. مع يقيننا بإمكانيّة تطوّر بنية المبنى في اللغة العربيّة، وقدرتها على الاشتقاق. وشرط ذلك أن تُتاح لها الفرص الكثيرة، جهداً في الإبداع وتجديداً للأفكار والمعاني، من خلال التطوّر العمليّ الطويل الذي يجب أن تمارسه هذه اللغة والناطقون بها في بناهم الثقافيّة والاجتماعيّة.

فهرس المصادر والمراجع .

فهرس المصطلحات والمفاهيم المنطقية بجذرها اللغويّ .

فهرس المصادر والمراجع

١ . المصادر والمراجع العربية

إبن أبي أصيبعة (أبو العبّاس أحمد بن القاسم)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نقله وصحّحه امروء القيس بن الطحان، الطبعة الأولى، القاهرة، المطبعة الوهبيّة، ١٨٨٢.

إبن الأثير (أبو الحسن علي بن محمّد)، **الكامل في التاريخ**، جزآن، مصر، المطبعة الأزهريّة، ١٣١٠ هـ.

إبن تغري بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ١٩٣٦.

إبن تيميّة (تقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم)، **السبعينيّة بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنيّة**، وهو المنعوت بالسبعينيّة، القاهرة، مطبعة كردستان العلميّة، ١٣٢٩ هـ.

شرح العقيدة الأصفهانيّة، القاهرة مطبعة كردستان العلميّة، ١٣٢٩ هـ.

الردّ على المنطقيّين، مصدّر بمقدّمة سليمان الندوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بمباي، المطبعة القيّمة، ١٩٤٩.

إبن حزم (أبو محمّد علي بن محمّد)، **التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة**، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩.

إبن خلدون (عبد الرحمن بن محمّد)، **المقدّمة**، القاهرة، المكتبة التجاريّة د.ت.

إبن خلّكان (شمس الدين أبو العبّاس أحمد)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٤٩.

إبن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد)، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٣٠.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الطوسي، القاهرة، دار المعارف مصر، ١٩٦٠.
الشفاء، **المنطق**، وقد ظهرت أجزاء المنطق كما يلي:
١. **المدخل**، راجعه وقدّم له إبراهيم مدكور، بتحقيق الأساتذة، الأب قنواتي، محمود الخضري، أحمد الأهواني، القاهرة، وزارة المعارف، ١٩٥٢.
٢. **المقولات**، راجعه وقدّم له إبراهيم مدكور، بتحقيق الأساتذة، الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد الأهواني، سعيد زايد، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، المطابع الأميريّة، ١٩٥٩.
٣. **العبارة**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربيّ للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
٤. **البرهان**، تحقيق عبد الرحمن البدوي، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٥٤.
٥. **القياس**، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، ١٩٦٤.
٦. **الجدل**، تحقيق أحمد الأهواني، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.
منطق المشرقيين، القاهرة، المكتبة السلفيّة، ١٩١٠.
النجاة، مختصر الشفاء، مصر، طبعة صبري الكرديّ مطبعة السعادة، ١٣٣١ هـ.

ابن الصلاح (أبو عمر عثمان بن عبد الرحمٰن)، **فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد**، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

ابن طفيل (أبو بكر محمّد بن عبد الملك)، **قصّة حيّ بن يقظان**، الطبعة الأولى، دمشق، مكتبة النشر العربيّ، ١٩٣٥.

ابن العماد الحنبليّ (أبو الفلاح عبد الحيّ بن أحمد)، **شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب**، القاهرة، مكتبة القدسيّ، ١٣٥١ هـ.

ابن قيّم الجوزيّة (أبو عبد الله محمّد (بن أبي بكر)، **مفتاح دار السعادة**، القاهرة، جمالي والخانجي، ١٣٢٣ هـ.

ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن عمر)، **البداية والنهاية في التاريخ**، ٧ مج، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٦٦.

ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم)، **لسان العرب**، ١٥ ج، بيروت، دار صادر، ١٩٥٦.

ابن النديم (أبو الفرج محمّد بن إسحاق)، **الفهرست**، القاهرة، المكتبة التجاريّة الكبرى، ١٣٣٨ هـ.

ابن الوردي (زين الدين عمر بن مظفر)، **تاريخ ابن الوردي**، الطبعة الثانية، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٩.

ابن أيبك الصفدي (صلاح الدين خليل)، **الوافي بالوفيّات**، القاهرة، دار الكتب، ١٩٦٥.

أبو ريان (محمّد علي)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٠.

أبو زهرة (محمّد)، **كتاب مالك**، مصر، مطبعة الاعتماد، ١٩٤٦.

أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل بن علي)، **المختصر في أخبار البشر**، القاهرة، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ١٣٢٥ هـ.

إخوان الصفا، **رسائل الأخوان**، عنيَ بتصحيحها خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة التجاريّة الكبرى، ١٩٢٨.

أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، نقله إلى العربيّة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيّة الأب جورج شحاته قنواتي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربيّة، ١٩٤٩.

منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن البدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، جـ(١) و (٢) ١٩٤٩، جـ(٣) ١٩٥٢.

الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٥٠.

الآمدي (سيف الدين أبو الحسن عليّ)، **الاحكام في أصول الأحكام**، جزآن، مصر، مطبعة محمّد علي صبيح وأولاده، ١٣٤٧ هـ.

أمين (أحمد)، **ضحى الاسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦١.

فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤.

الأندلسيّ (أبو القاسم صاعد بن أحمد)، **طبقات الأمم**، القاهرة، مجهول، د.ت.

الباقلاني (أبو بكر محمّد بن الطيّب)، **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ضبطه وقدّم له محمود محمّد الخضيري ومحمّد أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٤٧.

البخاري (عبد العزيز)، **كشف الأسرار**، شرح أصول البزدوي، إستامبول، شركة الصحافة العثمانيّة، ١٣٠٨ هـ.

بدوي (عبد الرحمن)، **المنطق الصوريّ والرياضيّ**، القاهرة، النهضة المصريّة، ١٩٦٣.
التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلامية، ترجمة مقالة بول كراوس من ١٠١ ـ ١٢٠، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٠.
مؤلّفات الغزالي، ط ٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

بروكلمان (كارل)، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة فارس والبعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨.

البستاني (فؤاد أفرام)، **دائرة المعارف**، مجلّد ٩، بيروت، ١٩٧١.
مقال للأب فريد جبر، الأورغانون.

البغداديّ (أبو البركات هبة الله بن عليّ بن ملكا)، **المعتبر في الحكمة**، عني بنشره سليمان الندوي، حيدر أباد الدكن، إدارة جمعيّة دائرة المعارف العثمانيّة، جزء أوّل المنطق، ١٣٥٠ هـ.

البغداديّ (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، وقف على طبعه وضبطه محمّد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٤٨.

جبر (الأب فريد)، **مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي**، مقالة في مجلّة المشرق، العدد ٤ ـ ٥ ـ ٦، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠.

الجرجاني (الشريف عليّ بن محمّد)، **كتاب التعريفات**، مصر، الكتبي المطبعة الحميديّة، ١٣٢١ هـ.

حسن (عبّاس)، **النحو الوافي**، ٤ أجزاء، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠.

الخضري (محمّد)، **تاريخ التشريع الإسلاميّ**، مصر، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٣٩ هـ.

الدواليبي (محمّد معروف)، **المدخل إلى أصول الفقه**، ط ٥، بيروت دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥.

الدوري (عبد العزيز)، **مقدّمة في التاريخ الاقتصاديّ العربيّ**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩.

ديكارت (رينيه)، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة، دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٨.

ديوي (جون)، **المنطق نظريّة البحث**، ترجمة زكي نجيب محمود، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩.

الرازي (فخر الدين محمّد بن عمر)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ومعه بحث في الصوفيّة والفرق الإسلاميّة للأستاذ مصطفى عبد الرازق، مراجعة وتحرير علي سامي النشّار، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٢٨.

المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٣ هـ.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص لنصير الدين الطوسي، الطبعة الأولى، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣ هـ.

مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، المكتبة العلامية، ١٢٧٩ هـ.

رسل (برتراند)، **أصول الرياضيات**، ٤ أجزاء، ترجمة مرسي وأحمد والأهواني، القاهرة، دار المعارف مصر، ١٩٦٥.

الساوي (عمر بن سهلان)، **البصائر النصيرية**، نشره وعلّق عليه محمّد عبده، عمر الخشّاب، ١٣١٦ هـ / ١٨٩٧.

السبكي (تاج الدين عبد الوهّاب بن عليّ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ أجزاء، الطبعة الأولى، القاهرة، المطبعة الحسينية، ١٣٢٤ هـ.

معيد النعم ومبيد النقم، فرنسا، طبعة ليون، ١٩٠٨.

السهروردي (شهاب الدين أبو الفتوح يحي بن حبش بن اميرك)، **شرح حكمة الإشراق**، تعليق الصدر الشيرازي، طبعة طهران، د. ت.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، **صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام**، تعليق علي سامي النشّار، القاهرة، على نفقة الخانجي، ١٩٤٧.

الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)، **الموافقات في أصول الشريعة**، الطبعة الأولى، مصر، المطبعة الرحمانية، د. ت.

الشافعي (الإمام محمّد بن إدريس)، **الرسالة**، مصر، المطبعة العلميّة، ١٣١٢ هـ.

الشهرستاني (أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، القاهرة، مؤسسة الحلبيّ وشركاه، ١٣٤٧ هـ.

نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق أغيوم، أوكسفورد، يونيفرستي بريس، ١٩٣١.

عبد الرازق (الشيخ مصطفى)، **تمهيد في دراسة الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٤.

العلايلي (الشيخ عبد الله)، المرجع، معجم وسيط، بيروت، دار المعجم العربيّ، ١٩٦٣.

الغزالي (أبو حامد محمّد بن محمد بن أحمد)، **إحياء علوم الدين**، ٤ أجزاء، مصر، المكتبة التجاريّة الكبرى، د. ت.

الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، المكتبة التجاريّة الكبرى، ١٩٣٦.

تهافت الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.
القسطاس المستقيم، تقديم فكتور شلحت اليسوعيّ، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٩.
محكّ النظر، مصر، المطبعة الأدبيّة، د.ت.
المستصفى من علم الأصول، جزآن، الطبعة الأولى، مصر، المكتبة التجاريّة الكبرى، ١٩٣٧.
معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.
مقاصد الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.
المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمّد هيتو، دمشق، مجهول، ١٩٧٠.
المنقذ من الضلال، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٧.

فاخوري (عادل)، **الرسالة الرمزيّة في أصول الفقه**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.
المنطق الرياضيّ، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

الفارابي (أبو نصر محمّد بن محمّد بن أوزلغ بن طرخان)، **إحصاء العلوم**، تصحيح وتعليق عثمان محمّد الأمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣١.
كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٩.
كتاب العبارة لأرسطو، تقديم ولهلم كوتش اليسوعيّ وستانلي مارو اليسوعيّ، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠.

الفندي (محمّد ثابت)، **فلسفة الرياضة**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٦٩.

الفيروز أبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب... الشرازي، **القاموس المحيط**، جـ ٤، القاهرة، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ١٣٣٠ هـ.

القفطي (أبو الحسن عليّ بن يوسف)، **تاريخ الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت، ليزغ، ديتريخ، ١٩٠٣.

كرم (يوسف)، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.
تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

الكفوي (أبو البقاء الحسينيّ)، **كتاب التحليلات**، القاهرة، بولاق، ١٣٢١ هـ.

كوربان (هنري)، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدّم له الإمام موسى الصدر وعارف تامر، ط ٢، بيروت، عويدات، ١٩٧٧.

النشار (عليّ سامي)، **مناهج البحث عند مفكريّ الإسلام**، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦.

المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.
لانداو وورمر، ما هي نظرية النسبية، موسكو، دار مير للطباعة والنشر، د.ت.

٢. المراجع الأجنبية :

Aristote, Organon I et II, traduction et notes par J. Tricot, Directeur H. Gouhier, Paris, lib. Philos., 1946.

Aristote, Organon III, Les premiers Analytiques, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1971.

Aristote, De l'âme, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1934.

Aristote, La métaphysique, traduction et notes par J. Tricot, réf. de A. Dies, 2V., Paris, Lib. Philos., 1932.

Averroès, Talkhiç Kitab Al-Maqoulat, publié par M. Bouyges, Beyrouth, Imp. Catholique, 1932.

Blanché (Robert), La logique et son hitoire (d'Aristote) à Russel, Paris, Lib. Colin, 1970. (coll. U).

Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, Paris, P.U.F. 1968, 1969, (2 V).

Goblot (Edmond), Traité de logique, Paris, Armand Colin, 1918.

Hamelin (Octave), Le système d'Aristote, publié par L. Robin, Paris, Alcan, 1920.

Jabre (Farid), La notion de la Ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth, 2ème éd. Dar El-Machreq, 1988.

Kant (Emanuel), Critique de la raison pure, préface de ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1971.

Kupper (Jean Robert), L'iconographie du Dieu Amuru dans la Glyptique de la 1ère dynastie babylonienne, Bruxelles, Ed. Brux., Palais de l'académie, 1961.

Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 10e éd., Paris, P.U.F., 1968.

Lalande (André), Théories d'induction et de l'expérimentation, Paris, Boivin et cie, 1929, (Bib. de la revue des cours et conférences).

Langdon, S., The Mythology of All Races Semitic, Boston, Ed., Archeologocal Institute of America, 1931.

Macdonald, Developement of Muslim Theology, New York, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903.

Madkour (Ibrahim), L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, Lib. Philos., 1969.

Malebranche, La recherche de la Vérité, Paris, Vrin, 1963, (Bib. de Tex. philos.).

Pritchard (James), Ancient Near Eastern Texts, 3d ed, Princeton University Press, 1969.

Rescher (Nicholas), The developement of Arabic Logic Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

Rescher (Henri), La pensée Arabe, Paris, P.U.F., 1967, (Coll. Que sais-je).

Tricot (Jean), Traité de logique formelle, Paris Vrin, 1928.

فهرس المصطلحات والمفاهيم المنطقية بجذرها اللغوي

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
..		٢٢٨ - ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٨ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٨ - ٢٦٧ - ٢٧٥ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٣١٠ - ٣١٨.
الاشتراك	شرك	٨٧ - ١٢٩ - ٢٤٥.
الاشراق	شرق	١٧١ - ١٧٦ - ١٨٢ - ٢١٧ - ٢٢٠ - ٢٥٥.
الأصل	أصل	١١ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٤ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣١ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٦١ - ١٧٢ - ١٧٦ - ١٧٩ - ١٨١ - ٢٠٠ - ٢١٥ - ٢٣١ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٦ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١٦ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٣٣.
الالتزام	لزم	٦٣ - ٧٠ - ٨٥ - ٩٢ - ٢٢٩ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨.
الامكان و الممكن	مكن	٢٥ - ٣٦ - ٥٦ - ٨٣ - ١٠٦ - ١٠٨ - ١٢٧ - ١٧٨ - ٢٣٩ - ٢٥٥ - ٢٦٧ - ٣٠٨ - ٣١٣.

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
..		١٤٣ – ١٤٦ – ١٤٨ – ١٥١ – ١٥٣ – ١٥٩ – ١٦٠ – ١٦٩ – ١٧٥ – ١٧٦ – ١٧٩ – ١٨١ – ١٨٨ – ١٩٠ – ١٩٧ – ٢٠٢ – ٢٠٣ – ٢٠٥ – ٢١٢ – ٢٣٠ – ٢٤٠ – ٢٤٤ – ٢٥٢ – ٢٥٨ – ٢٦٣ – ٢٨٧ – ٢٩١ – ٣٠٢ – ٣٠٣ – ٣٠٨ – ٣١١ – ٣١٢.
التصديق	صدق	٦٨ – ٦٩ – ٨٨ – ١٠١ – ١٠٨ – ١٠٩ – ١١٣ – ١٢١ – ١٢٩ – ١٨٧ – ١٩٨ – ٢٠٣ – ٣١٨ – ٣٢٣.
التصور	صور	١١ – ١٨ – ١٩ – ٢٠ – ٢٢ – ٢٣ – ٢٩ – ٣١ – ٤٧ – ٦٨ – ٦٩ – ٧٢ – ٧٣ – ٧٧ – ٧٨ – ٧٩ – ٨٠ – ٨٢ – ٨٨ – ٨٩ – ٩٢ – ٩٣ – ٩٥ – ٩٧ – ٩٨ – ٩٩ – ١٠٧ – ١٠٨ – ١٢١ – ١٤٩ – ١٦٩ – ١٧٨ – ١٨٧ – ١٨٨ – ١٨٩ – ١٩٠ – ١٩١ – ١٩٣ – ١٩٤ – ١٩٥ – ١٩٦ – ١٩٧ – ١٩٨ – ١٩٩ – ٢٠١ – ٢٠٣ – ٢٠٤ – ٢٠٥ – ٢٠٧ – ٢٠٨ – ٢٠٩ – ٢١٤ – ٢١٦ – ٢٢٦ – ٢٢٩ – ٢٣٠ – ٢٣٣ – ٢٣٤ – ٢٣٥ – ٢٤٠ – ٢٤٥ – ٢٥٧ – ٢٦٣ – ٢٦٥ – ٣٠٣ – ٣٠٨ – ٣٠٩ – ٣١٠ – ٣١١ – ٣١٢ – ٣١٥ – ٣١٧ – ٣٢٢ – ٣٢٣.
التضمن	ضمن	٣٠ – ٣١ – ٣٢ – ٣٤ – ٤٦ – ٦٣ – ٧٠ – ٨١ – ٨٥ – ٨٧ – ١٧٩ – ١٨٨ – ١٩٠ –

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		٢٣٥.
الدلالة	دلل	١٦ – ١٨ – ٢٨ – ٦٣ – ٦٩ – ٧٠ – ٧١ – ٧٢ – ٧٣ – ٧٥ – ٧٦ – ٨٥ – ٩٠ – ٩٥ – ١٠٥ – ١٣٠ – ١٣٦ – ١٤٠ – ١٤٣ – ١٤٤ – ١٤٧ – ١٥١ – ١٥٢ – ١٥٣ – ١٥٤ – ١٥٥ – ١٥٨ – ١٦٥ – ١٧٤ – ١٧٥ – ١٧٦ – ١٨٠ – ١٨١ – ١٨٦ – ١٩٥ – ١٩٦ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٥ – ٢٢٨ – ٢٣٥ – ٢٣٦ – ٢٤٠ – ٢٦٣ – ٢٧٠ – ٢٧٥ – ٢٧٦ – ٢٧٧ – ٢٧٩ – ٢٨٠ – ٢٨٢ – ٢٩١ – ٢٩٣ – ٣٠١ – ٣١٠ – ٣١٢ – ٣١٣ – ٣١٤.
الدليل	دلل	٨٤ – ١١٢ – ١٣٢ – ١٣٥ – ١٣٦ – ١٧٣ – ١٧٤ – ١٧٥ – ١٧٦ – ٢١٥ – ٢٤٨ – ٢٤٩ – ٢٥٠ – ٢٥٩ – ٢٦٤ – ٢٦٥ – ٢٧١ – ٢٧٨ – ٢٧٩ – ٢٨٤ – ٢٨٥ – ٢٨٦ – ٣٠١ – ٣٢٠.
الذاتي	ذوت	١٨ – ١٩ – ٢١ – ٢٢ – ٦٦ – ٦٧ – ٧٢ – ٧٥ – ٧٦ – ٧٧ – ٧٨ – ٨١ – ٨٥ – ٩١ – ٩٥ – ٩٦ – ٩٨ – ١٣٠ – ١٧٨ – ٢٠١ – ٢٠٢.
الرسم	رسم	٧٨ – ٧٩ – ٩٢ – ٩٦ – ٢٠١.
السبر	سبر	١٢٥ – ١٣٤ – ١٤٩ – ١٥٠ – ١٥٦ – ١٧٠ – ٢١٤ – ٢١٦ – ٢٤١ – ٢٤٧ – ٢٤٩ – ٢٥٠ – ٢٥٢ – ٢٨٨ – ٢٩٠ – ٣٠١ – ٣٢٣.

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
الضرورة و الضروري	ضرر	٣٦ - ٧٥ - ٩٠ - ١٠٦ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٨ - ١٣٣ - ١٣٨ - ١٤١ - ١٤٨ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٨ - ١٨١ - ١٩٢ - ١٩٩ - ٢٠٤ - ٢١٧ - ٢٣٩ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٦٥ - ٢٦٧ - ٢٧٢ - ٢٧٨ - ٢٨٣ - ٢٩٧.
الظن	ظنن	١٢٧ - ١٣٧ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٦٨ - ٢٠٠ - ٢٤٧ - ٢٧٠ - ٢٨٥ - ٢٨٩ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٥.
العام	عمم	٦٧ - ٧٠ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٨٢ - ٨٥ - ٨٩ - ٩٨ - ١١١ - ١١٢ - ١١٨ - ١٣٠ - ١٤٤ - ١٤٨ - ١٩٦ - ١٩٩ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٣١ - ٢٤٠ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٧ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٢٩٩ - ٣٠١ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣٢٣.
العرضي	عرض	١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٦٦ - ٦٧ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٨١ - ٨٥ - ٩١ - ٩٢ - ٩٥ - ٩٦ - ١٢٩ - ١٧٨ - ١٨١ - ١٨٦ - ١٩٦ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢١١ - ٢٥٥.

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		٣٤ – ٤٥ – ٧٥ – ٨٩ – ١٨٦ – ١٨٧ – ١٨٨ – ١٨٩ – ١٩٠ – ١٩١ – ١٩٢ – ١٩٣ – ١٩٤ – ١٩٦ – ١٩٧ – ٢٠٠ – ٢٠١ – ٢٠٢ – ٢٠٣ – ٢٠٤ – ٢٠٥ – ٢٠٦ – ٢٠٧ – ٢٠٨ – ٢٠٩ – ٢١٠ – ٢١١ – ٢١٢ – ٢١٤ – ٢١٥ – ٢١٦ – ٢١٧ – ٢١٨ – ٢١٩ – ٢٢١ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٤ – ٢٢٥ – ٢٢٦ – ٢٣٠ – ٢٣٥ – ٢٥٧ – ٢٦٣ – ٢٦٥ – ٢٦٩ – ٢٧٦ – ٢٧٧ – ٢٨١ – ٢٨٤ – ٢٨٥ – ٢٨٨ – ٢٨٩ – ٢٩١ – ٣٠٢ – ٣١٠ – ٣١١ – ٣١٢ – ٣٢٤.
الماهية	موه	١١ – ١٩ – ٢٠ – ٢١ – ٢٢ – ٢٨ – ٣٢ – ٣٣ – ٤٧ – ٦٧ – ٧١ – ٧٧ – ٧٨ – ٨٢ – ٨٦ – ٨٧ – ٨٨ – ٨٩ – ٩٠ – ٩١ – ٩٢ – ٩٣ – ٩٥ – ٩٦ – ٩٧ – ٩٨ – ٩٩ – ١٠٢ – ١٠٣ – ١٠٧ – ١٤٩ – ١٩١ – ١٩٧ – ٢٠١ – ٢٠٢ – ٢٠٣ – ٢٠٤ – ٢٠٥ – ٢٠٨ – ٢٠٩ – ٢١٠ – ٢١١ – ٢١٢ – ٢٢٠ – ٢٢١ – ٢٢٢ – ٢٢٣ – ٢٢٤ – ٢٢٥ – ٢٢٦ – ٢٣٤ – ٢٦٩ – ٢٨٤ – ٢٩٨ – ٣١٢ – ٣٢٣.
المتباينة	بين	٦٣ – ٨٥ – ٨٦.
المترادفة	ردف	٦٣ – ٦٧ – ٧٢ – ٨٥ – ٩٠ – ٩٩ – ١٩٢.
المتزايلة	زيل	٦٣.
المتواطئة	وطئ	١٩ – ٢٢ – ٦٣ – ٦٧ – ٧١ – ٧٢ – ٨٥ –

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
الميزان	وزن	١٠ - ٦٦ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٩ - ١٨١ - ١٨٢ - ٢٠٠ - ٢١٦ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٩٧ - ٣٠٣ - ٣١٦ - ٣٢٣.
النتيجة	نتج	٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٧ - ٣٩ - ٤٦ - ١٢٩ - ١٣١ - ١٣٤ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤٤ - ١٥٦ - ١٦٦ - ١٧٤ - ١٧٦ - ٢١١ - ٢١٣ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢٤٤ - ٢٧٤ - ٢٨٧ - ٣٠٧ - ٣١١ - ٣٢٠.
النسق	نسق	٩ - ١١ - ١٨ - ٥٧ - ٦٠ - ١٧٩ - ١٨٢ - ٢٢٨ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٣٥ - ٢٣٠ - ٢٣٧ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤٦ - ٢٦٨ - ٢٨١ - ٢٨٥ - ٢٩٠ - ٢٩٧ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٣ - ٣٢٤.
النفي	نفي	٢٥ - ٢٦ - ١٠٥ - ١١٢ - ١٢٥ - ١٣١ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٦١ - ١٦٥ - ١٦٧ - ١٧٧ - ١٩٨ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٠ - ٢١٩ - ٢٢٥ - ٢٢٨ - ٢٥٥ - ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٧١ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٨٢ - ٢٩٠ - ٣١٩ - ٣٢٠.
النوع	نوع	١٨ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٩ - ٣١ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٦٦ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٧ -

أنجزت «مؤسسة خليفة للطباعة»
طباعة هذا الكتاب في الخامس
عشر من شهر آذار ١٩٩٠

٦٥ ـــ ٢ ـــ ١٥ / ٣ / ١٩٩٠

المكتبة الفلسفيّة

هدف هذه «المكتبة الفلسفيّة»، التي تصدرها «دار المشرق»، نشرُ النتاج الفكريّ الجامعيّ، من نصوصٍ ودراساتٍ وأبحاثٍ وفهارس تُساعد في إحياء التراث الفلسفي خصوصًا، والفكري عامةً. وهذه المكتبة، إذ تُفردُ مكانًا مرموقًا لنشر المخطوطات في شتّى فروع الفلسفة (الإلهيّات، الاخلاق، الطبيعيّات، المنطق والسياسة...)، تلتزم، في الوقت نفسه، نشرَ الدراسات والأبحاث الفكرية التي تَهمّ العالمين العربي والغربي. فهي تريد مواكبة حركة الإنتاج الفكري في أبرز معالمه القديمة والحديثة، مع انفتاح أكيد على المنهجيات الحديثة، وبوجه خاصّ، منهجيّة العلوم الإنسانيّة. إنّ المنطق عند الغزالي أصيل نابع من أبعاد الخصوصيّة الذاتيّة الفلسفيّة، وفي الوقت نفسه معيار وأداة في نتائجه تجعل المعرفة الإسلاميّة منضبطة محدّدة من دون شطط في الاجتهاد والقياس.

منشورات:
دار المشرق ش.م.م
ص.ب. ٩٤٦ - بيروت، لبنان

التوزيع:
المكتبة الشرقية، ساحة النجمة
ص.ب. ١٩٨٦ - بيروت، لبنان